ZNAK

MIESIĘCZNIK

ELEMENTY WSPÓŁCZESNEJ WIZJI ŚWIATA

KRAKÓW

LUTY – MARZEC (2-3)
Rok XIV 1962

92-93

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 15. I. 1962 Druk ukończono w marcu 1962
Format A-5 Papier druk. mat. kl. V 61 × 86 60 g Ark. druk. 17,75
Zam. nr 20 15. I. 1962 Nakład 7.000+350 egz. N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIV Nr 92-93 (2-3)

Luty-Marzec 1962

KRAKÓW

STEFAN WILKANOWICZ

MENTALNOŚĆ TECHNICZNA A ŻYCIE RELIGIJNE

Na temat mentalności technicznej napisano już chyba setki artykułów. W Polsce jest to wprawdzie tematyka mniej wyeksploatowana, ale także modna. Nie znaczy to jednak, że wszystko jest już wyjaśnione i uporządkowane. Dużo się mówi o cechach mentalności technicznej, o skutkach cywilizacji technicznej i wpływie przyrodniczo-technicznego wykształcenia, ale na ogół wszystkie te rozważania nie wychodzą poza opis sytuacji. Daleko do sformułowania przemyślanego programu działania. Zwłaszcza dużo jest jeszcze do przemyślenia i zrobienia w dziedzinie życia i wychowania religijnego przedstawicieli świata techniki.

Dwa lata temu ogłosiłem w „Tygodniku Powszechnym" ankietę skierowaną do techników. Jej wyniki zostały omówione w kilku artykułach, opublikowano także szereg odpowiedzi lub ich fragmentów. Zebrany materiał dał cenne informacje o sposobie przeżywania tych problemów przez samych zainteresowanych. Pozwolił na głębsze zrozumienie zagadnień związanych z codziennym życiem ludzi pracujących w zawodach technicznych i zmodyfikowanie niektórych aprioryczno-hipotetycznych założeń. Niemniej był to jednak w gruncie rzeczy też tylko opis.

W artykule niniejszym chciałbym posunąć się nieco dalej: podjąć próbę wskazania niektórych dróg wyjścia, sposobów usuwania trudności, jakie występują w życiu religijnym ludzi kształtowanych przez ten typ studiów i rodzaj pracy zawodowej. Będą to oczywiście rozważania typu intuicyjno-hipotetycznego, gdyż

szerszych doświadczeń w tej dziedzinie jeszcze nie mamy. W pewnym sensie takim doświadczeniem jest ten właśnie numer „Znaku": Czytelnicy łatwo zauważą, że niektóre zamieszczone w nim materiały ściśle się wiążą z postulatami wyrażonymi w tym artykule, są ilustracją jego tez lub ich konsekwencjami.



Chcąc coś bliższego powiedzieć o mentalności technicznej, trzeba choć najzwięźlej przedstawić główne czynniki, które ją kształtują: typ wykształcenia i rodzaj pracy zawodowej.

WPŁYW TYPU WYKSZTAŁCENIA

Gaston Rotureau [1] określa technikę jako zespół środków świadomie uporządkowanych dla osiągnięcia użytecznego celu. Jesteśmy więc w sferze *środków*, które służą dla osiągnięcia *użytecznego* celu. Ma to głębokie konsekwencje. Wykształcenie techniczne programowo pomija zagadnienie celów podstawowych, nieutylitarnych. Stoi więc na *antypodach filozofii*, do której istoty należy poznanie bezinteresowne. *Poznanie* w dziedzinie techniki automatycznie zmierza do *przekształcania*, a dalej — *używania*. Od hipotezy przechodzi się do eksperymentu i zastosowania.

Naukowym zapleczem techniki są nauki eksperymentalne i formalne. Wyrabiają one zdolność do ścisłego myślenia i przyzwyczajają do posługiwania się rachunkiem. Rachunek w technice odgrywa rolę pierwszorzędną. Ma to również wpływ na przyzwyczajanie się do uważania eksperymentu i rachunku za nieodłączne składniki metody naukowej.

Dodać należy, że programy większości wyższych uczelni technicznych prawie nie zawierają wykładów z dziedziny humanistyki.

Jakie skutki wywiera tego typu wykształcenie? W pierwszym rzędzie powoduje *eliminację zagadnień humanistycznych* z kręgu dociekań naukowych. U niektórych wywołuje to zanik humanistycznych zainteresowań, włącznie ze sprawą sensu własnego życia. U innych stwarza ostro przeżywane poczucie niedosytu, którego nie potrafi się zaspokoić.

Brak znajomości metod innych nauk, zwłaszcza filozofii i teologii, może powodować *powstawanie konfliktów wiary z wiedzą*. Duży stopień trudności metodologii nauk, trafiające się niechlujstwo lub tendencyjność w wykładzie nauk przyrodniczych, mogą

---

[1] Gaston Rotureau, *„Conscience religieuse et mentalité technique"* w tomie *„La technique et l'homme"*, Arthème Fayard, Paris 1960, s. 148.

wywoływać powstawanie pozornych sprzeczności pomiędzy tezami na przykład fizyki a filozofii teistycznej. W takich wypadkach łatwo upadają tezy filozofii np. dowody istnienia Boga. Sposób ich prezentacji jest bowiem niezrozumiały, wydaje się nie do przyjęcia wobec wymogów krytycyzmu wykształconego na kryteriach stosowanych w naukach ścisłych.

Dalszym skutkiem bywa *rozkład „zmysłu tajemnicy"*. Zmysł ten, tak naturalny u człowieka zależnego od sił przyrody i nie bardzo rozumiejącego ich mechanizm, zanika u ludzi, których zawodem i pasją jest opanowywanie przyrody — zwłaszcza, gdy im się to coraz lepiej udaje.

Dalej następuje swoista *desakralizacja świata*. Coraz dalej odsuwa się granica pomiędzy dziedziną, w której na pierwszym planie znajduje się przyczynowość przyrodzona, a sferą, w której działanie Boga odczuwa się jako pierwsze. Coraz więcej zjawisk uzyskuje wyjaśnienie przez bezpośrednie przyczyny przyrodnicze; o Bogu, jako o pierwszej przyczynie wszystkiego powoli się zapomina. Wtedy zaś łatwo o zasadnicze nieporozumienie: przejście od *desakralizacji* (która w pewnej płaszczyźnie jest słuszna i konieczna) od *dechrystianizacji*. Przejście to odbywa się niespostrzeżenie, niebo nie staje w płomieniach: po prostu następuje odzwyczajenie od religijnego patrzenia na świat. Potem zaś stwierdza się, że wiara zanikła i że właściwie już się nie odczuwa jej potrzeby.

Oczywiście, ani konflikt wiary z wiedzą, ani utożsamienie desakralizacji z dechrystianizacją nie musi wcale nastąpić i nie następuje, jeśli się ma odpowiednią wiedzę w sprawach religii i światopoglądu. Trzeba jednak stwierdzić, że wiedzę tę posiada jednak niewielu — i dlatego opisane powyżej procesy mają miejsce często, jeśli nie występują masowo.

WPŁYW PRACY ZAWODOWEJ

Studia techniczne dają podstawy do wykonywania kilku rodzajów pracy, dosyć się różniących pomiędzy sobą z punktu widzenia związanej z nimi problematyki religijno-moralnej. Można je sprowadzić do trzech zasadniczych typów:

1. *Konstruktor* (projektant) — człowiek, który jedynie projektuje takie lub inne mechanizmy czy budowle, nie biorąc udziału w ich produkcji i interesując się ich eksploatacją jedynie o tyle, o ile wpływa ona na potrzebę dokonywania zmian konstrukcyjnych. Konstruktor nastawiony jest na techniczną doskonałość projektowanych urządzeń, inne zagadnienia chętnie usuwa z pola

świadomości. Konstruktor jest, a przynajmniej może być artystą, stąd też grozi mu pokusa „autonomizacji" jego pracy, uznanie za obowiązujące jedynie kryterium doskonałości technicznej. Grozi mu stanie się człowiekiem, który opracowuje cokolwiek dla kogokolwiek w jakimkolwiek celu, nie interesuje się zaś wcale funkcją społeczną projektowanego urządzenia. Grozi mu więc *znieczulenie na problematykę moralną*, a ściślej mówiąc wyeliminowanie jej ze spraw swojej pracy zawodowej.

Ten typ pracy na ogół przedłuża oddziaływanie studiów technicznych. Mniej tu tylko konfliktów pomiędzy wiarą a wiedzą, bo mniejsze zainteresowanie zagadnieniami teoretycznymi, silniejszy zaś wpływ praktycznej desakralizacji prowadzącej do dechrystianizacji.

2. *Inżynier ruchu* — to człowiek mający w jakimś zakresie funkcje organizacyjno-kierownicze w przedsiębiorstwie, zaangażowany w produkcję. Ten typ pracy obejmuje cały szereg stanowisk: od majstra do dyrektora przedsiębiorstwa. Inżynier ruchu nastawiony jest na sprawność i efektywność działania podległego mu zespołu ludzi i maszyn. W pogoni za tą sprawnością naraża się nieraz na niebezpieczeństwo traktowania ludzi tylko jako narzędzi, jako swoistych maszyn, z których trzeba wycisnąć wszystkie możliwości produkcyjne. W wypadku konstruktora mamy do czynienia z niebezpieczeństwem zlekceważenia skutków wprowadzenia do eksploatacji projektowanych urządzeń. W wypadku inżyniera ruchu również groźne jest niebezpieczeństwo zlekceważenia osobowych praw podległych mu pracowników.

3. *Działacz gospodarczy* — w pewien sposób łączy cechy projektanta (czy planisty) i inżyniera ruchu. Zajmuje stanowisko dające mu szersze możliwości działania, możliwości wpływu na zespół zagadnień, zespół przedsiębiorstw czy nawet całą gałąź gospodarki narodowej. Nastawiony jest na ekonomikę przedsiębiorstwa czy przemysłu i jest narażony na pokusę traktowania tego organizmu gospodarczo-społecznego tylko jako swoistego mechanizmu, mającego dostarczyć pewnej ilości produktów w możliwie krótkim czasie i najtańszym kosztem, a przy tym na negowanie problemów społecznych, powstających w związku z działaniem tego mechanizmu, oraz lekceważenie skutków społecznych tego działania.

Przedstawione powyżej — w wielkim skrócie — wpływy wykształcenia oraz pracy zawodowej rysują już jakoś elementy mentalności technicznej. Rysują głównie od jej stron negatywnych, od trudności jakie stawia życiu religijnemu. Ma ona jednak także swoje pozytywy. Zanim do nich przejdziemy, trzeba jeszcze wprowadzić jedno rozróżnienie:

MENTALNOŚĆ TECHNICZNA A CYWILIZACJA TECHNICZNA

Nie trudno zauważyć, że sposób formowania umysłów charakterystyczny dla studiów technicznych występuje także i w innych — choć podobnych — rodzajach studiów. Mam tu na myśli przede wszystkim nauki ścisłe np. fizykę. Być może, że w oddziaływaniu na formowanie się sposobu myślenia i przekonań ich adeptów nieco inaczej rozkładają się akcenty, ale zasadniczy kierunek jest ten sam. Problematyka religijno-moralna charakterystyczna np. dla inżynierów ruchu jest właściwa dla szerszej znacznie kategorii ludzi, dla wszystkich prawie managerów. Z drugiej strony wiadomo, że elementy mentalności technicznej spotykamy nie tylko u ludzi, którzy się techniką zajmują, ale także u tych, którzy jedynie stykają się z jej wytworami, którzy się nimi posługują.

Ponadto często mamy do czynienia z procesami, które nie są bezpośrednio związane z uprawianiem techniki, ale które są charakterystyczne dla cywilizacji technicznej, czyli społeczeństwa, które kształtuje się pod wpływem przemian wywołanych przez rozrost techniki. Tak np. L. Chevallier [2] wyróżnia trzy nowe przyczyny ateizmu: 1) zastępowanie naturalnego przez sztuczne, 2) wzrastające tempo zdarzeń, które utrudnia ich osąd, 3) koczowniczy tryb życia, który niszczy tradycję. Przyczyny te nie wiążą się bezpośrednio z zaangażowaniem w sprawy techniki, ale są nieodłącznie związane z nowoczesnymi, uprzemysłowionymi krajami.

Odróżnienie bezpośredniego wpływu techniki od wpływu cywilizacji technicznej ma pewne znaczenie praktyczne: czasami ten drugi jest znacznie silniejszy, nawet u „rasowych" techników, to zaś musi mieć swoje konsekwencje w dziedzinie wychowania.

MOŻLIWOŚĆ PRZEZWYCIĘŻENIA TRUDNOŚCI

Mówiąc o mentalności technicznej, wspomniałem o charakterystycznym dla niej eliminowaniu głębszych celów, o ograniczeniu się do środków właściwych dla osiągnięcia jedynie celów utylitarnych. Omawiając zaś odpowiedzi na ankietę podkreśliłem dwojaki skutek studiów technicznych: u jednych powodują one pewne uniewrażliwienie na problematykę sensu życia, u innych przeciwnie, prowokują ostre poczucie niedosytu. Stąd wołanie o dokształcanie się w dziedzinie światopoglądu, głównie etyki. To stwarza pewien punkt wyjścia dla pracy apostolskiej i wychowawczej. Praca ta musi być jednak prowadzona w oparciu o pewne zasady.

---

[2] Louis Chevallier: *„Athéisme du monde technique?"* w tomie jak wyżej, s. 136.

Przede wszystkim należy jasno i otwarcie zaakceptować wszystko to, co prawdziwe i pozytywne w dziedzinie wiedzy dostarczanej nam przez nauki przyrodnicze oraz przyjąć to, co humanistyczne w technice. Chodzi tu także o wartość nauk przyrodniczych i techniki dla życia duchowego, nawet dla teologii. Posłużę się przykładem. Jeśli wyniki jakichś badań naukowych zdają się przeczyć pewnym twierdzeniom teologii, to można się oczywiście martwić przypuszczając, że zanim sprawa się wyjaśni, pewna ilość ludzi może stracić wiarę czy też odsunąć się od Kościoła. Ale można się także cieszyć przewidując, że może wyniknąć z tego korzyść dla teologii i życia religijnego. Jeśli bowiem w istocie rzeczy nie może być sprzeczności między Objawieniem i prawdziwą wiedzą osiąganą siłami ludzkimi, to w wypadku zachodzenia takiej sprzeczności mamy tu do czynienia albo z błędem naukowym, albo z błędem w interpretacji Objawienia. Wykrycie zaś błędu w interpretacji Objawienia ma niewątpliwie znaczenie dla teologii i życia religijnego. Trzeba więc docenić tę rolę oczyszczającą nauki. Ostatecznie to rozwój astronomii przyczynił się do uwolnienia nas od błędnej interpretacji Pisma św. (rzekomy geocentryzm w Piśmie św.), a rozwój całego szeregu nauk umożliwił głębsze badania biblijne. Jest także coś słusznego we wspomnianej powyżej desakralizacji świata: należy podziwiać mądrość praw stworzonych przez Boga, a nie tylko doszukiwać się wszędzie Jego bezpośredniego działania, jak gdyby zastępującego te prawa. Tak samo trzeba docenić walor wolności twórczej człowieka. „Marna to teologia, która zabierałaby do Boga to, co zostało dokonane przez współtwórczą wolność człowieka" — pisze o. Chenu [3]. Głębiej wyjaśniając twórczą aktywność człowieka będzie można usunąć źródła pozornego konfliktu pomiędzy nią a aktywnością Boga. Jednym słowem trzeba uznać, że bez dorobku nauk świeckich nasza wiedza o Bogu byłaby uboższa, płytsza i bardziej narażona na zmieszanie z błędem.

Druga zasada, to docenianie naszej teologicznej niewiedzy. Względnie często filozofię i teologię chrześcijańską prezentuje się w sposób, który sugeruje, że nie ma w nich miejsca na wątpliwości, ani też na białe plamy, chyba w jakichś marginaliach. Jest to oczywiście fałszywe, bo wiadomo, że wszystko to, co o Bogu wiemy, jest prawie niczym w porównaniu z tym, czego o Nim nie wiemy. I że teologia jest nauką żywą, która się rozwija i musi się rozwijać, bo przecież chcemy wiedzieć coraz więcej i być coraz

---

[3] M. D. Chenu: „*Vers une théologie de la technique*" w tomie jak wyżej, s. 160.

bliżej Boga. A rozwój ten odbywa się także metodą błądzenia i szukania po omacku.

Postawa intelektualnej pokory bardzo jest doceniana wśród ludzi operujących dość ostrymi kryteriami naukowości i przyzwyczajonych do rozwoju nauk poprzez hipotezy, próby i błędy. Zbytnia zaś pewność siebie jest po prostu gorsząca.

Trzecia wreszcie dyrektywa, to oparcie się na dobrych stronach mentalności technicznej, ujawnianie i tworzenie nawet tych dobrych stron. Weźmy jako przykład sprawę „zmysłu tajemnicy". Powiedziałem powyżej, że studia techniczne sprzyjają zanikowi tego zmysłu. Czy zawsze, czy koniecznie? W czasie lektury odpowiedzi na ankietę „Tygodnika Powszechnego" pt. „Dlaczego wierzę — wątpię — odchodzę" zwrócono uwagę na szereg wypadków, w których nauki przyrodnicze były drogą do nawrócenia, a przynajmniej czynnikiem ułatwiającym. W jaki sposób to się działo? Trudno powiedzieć w tej chwili coś stanowczego, gdyż ankieta nie jest jeszcze opracowana, ale jedno wydaje się pewne: współczesne nauki przyrodnicze, będące jednym ze źródeł mentalności technicznej, mogą posłużyć także do rozbudzenia zmysłu tajemnicy. Trzeba tu zwrócić uwagę na fakt, że nauki często zupełnie inaczej przedstawiają się w oczach profanów i ludzi znających je powierzchownie niż w oczach fachowców znających ich „kuchnię". Ci pierwsi łatwo zachłystują się rezultatami i zastosowaniami, ci drudzy widzą także rozmiary niepewności, hipotez, obszarów niezbadanych, konieczności dokonywania ustawicznych rewizji, widzą tajemnice prawie przerastające zdolność ludzkiego pojmowania. Tym ostatnim daleko łatwiej przyjąć istnienie Nieznanego Twórcy — byleby tylko nie przedstawiano Go im jako staruszka z brodą. Studia techniczne (na wyższym poziomie) wprowadzają trochę w ten świat, choć niezbyt daleko. Jednocześnie zaś dają nastawienie praktycystyczne, czyli tłumią rodzącą się spontanicznie filozoficzną ciekawość. Można ją jednak rozbudzić, ukazując tę „agnostyczną" stronę współczesnej fizyki.

Wydaje się, że ogromne powodzenie, jakim się cieszą dzieła Teilharda de Chardin tłumaczy się m. in. tym właśnie czynnikiem: pokazaniem jak nauki przyrodnicze prowadzą do Boga, pokazaniem jakiejś zasadniczej jedności teologii i wszelkich nauk.

Teilhard de Chardin to jakiś przewrót w myśli chrześcijańskiej. To, co do tej pory było wrogie lub przynajmniej obce dla ogromnej większości jej przedstawicieli, stało się nagle kamieniem węgielnym religijnego światopoglądu. Gdzież się podział srogi Darwin, gdzie tasiemcowe polemiki i argumenty, że to jeszcze nie udowodnione, że trzeba ostrożnie, że to nie dotyczy duszy, że jednak

nie wiadomo, jak to było z tymi małpami i człowiekiem... Teilhard przeszedł obok tego z uśmiechem i rozpostarł przed nami potężną wizję ewolucji zaczynającej się od wirów pramaterii, a zmierzającej do zanurzenia się przekształconej ludzkości w Bogu. Co za ulga: jak plastycznie pokazano sens dziejów, jakie to logiczne i zrozumiałe, mimo trudność terminologii... Jakie horyzonty, jakie perspektywy... A mimo zawrotność tych perspektyw, jest to coś nam bliskiego. O świecie, człowieku i Bogu mówi się tu językiem, do którego przyzwyczailiśmy się od dzieciństwa, obracamy się w świecie pojęć ukształtowanych przez nauki przyrodnicze i dlatego jest to nam jakoś bliskie mimo, że bardzo nieraz trudne. To nie to, co scholastyka: taka jakaś dziwna, nieprzystająca do świata, który znamy i kochamy, jakby jakoś jałowa, „nieoperatywna", nic z niej dla życia nie wynika — może tylko dla teologii...

Tu zaryzykuję twierdzenie, że wizja Teilharda de Chardin jest prawdopodobnie nieprawdziwa, ale bardzo pożyteczna. Nie jest to teza cyniczno-taktyczna. Od prokuratora i obrońcy nie wymaga się pełnego obiektywizmu. Czasem pewną jednostronność trzeba psychologicznie zrównoważyć drugą. W stosunku do scjentystycznej mitologii koncepcja Teilharda jest czymś w rodzaju kontr-mitu. Nie chcę przez to powiedzieć, że dorobek Teilharda de Chardin to tylko „mitologia". Przeciwnie, jest to propozycja czy hipoteza oparta na ogromnym i rzetelnym dorobku naukowym, niesłychanie wszechstronnym. Jest to propozycja wielkiego uczonego i głębokiego myśliciela. Być może będzie odrzucona lub bardzo głęboko zmieniona. Niepodobna jej jednak lekceważyć. Ale jako zjawisko w kulturze pełni także funkcję kontr-mitu. Pokazuje, że z tych samych założeń wychodząc, można dojść do radykalnie przeciwnych wniosków. Nie należy się jednak zbyt cieszyć z takiej możliwości i pośpiesznie zmieniać apologetyczny front. Nie ma gorszego niebezpieczeństwa dla apologetyki jak łatwe wyciąganie niecałkiem prawidłowych wniosków z nowych hipotez lub odkryć naukowych. Owszem, można na nich budować polemiki z ludźmi, którzy w oparciu o inne hipotezy i odkrycia podobnie nieprawidłowo usiłują dowodzić np. nieistnienia Boga, ale to wszystko. Trzeba dążyć do czegoś innego: pokazania właśnie całej tajemniczości i ogromu rzeczywistości, którą usiłujemy poznawczo opanować i wobec której musimy zająć jakieś stanowisko (a częścią tej rzeczywistości jesteśmy my sami). Zdumienie i podziw wytrącają nas z praktycystycznego filisterstwa, prowadzą do poważnego traktowania świata i siebie, ułatwiają przejście do czegoś, co jest „poza", choć istnienie tego Czegoś nie musi być wcale oczywiste. Wystarczy dojść do przekonania, że to przejście jest rozumne, choć

nie koniecznie naukowe. Reszta zależeć będzie od dobrej woli i Łaski.

Ta droga wydaje mi się daleko skuteczniejsza w większości wypadków niż operowanie filozoficznymi dowodami istnienia Boga, zbyt trudnymi dla niefachowców, budzącymi opory przyrodników. Nie znaczy to oczywiście, że należy je w ogóle odrzucić — w praktyce nie należy tylko z nimi wiązać zbyt dużych nadziei.

O propozycji Teilharda de Chardin będą się długo jeszcze wypowiadały i teologia i filozofia i różne nauki przyrodnicze. Trudno przewidzieć wyniki sądu ostatecznego. Osobiście uważam tomizm za pewniejszy grunt, ale skądinąd drażnienie tomistów jest także bardzo potrzebne — wizja Teilharda może mieć dla rozwoju tomizmu duże znaczenie.

Narazie jedno jest pewne: otrzymaliśmy „światopogląd", w którym religijne widzenie świata harmonijnie skojarzone jest z postawą najbardziej awangardowo-naukową, a nawet w jakiś sposób z niej wynika. To jest fakt godny zanotowania.

Podobny „światopogląd" zawarty jest w artykule Jana Godzimierza. W stosunku do Teilharda jest on oczywiście dużo uboższy, bardzo uproszczony. Nieco też inny: bardziej „cybernetyczny" niż „ewolucyjny", w wydźwięku filozoficznym bardziej platoński niż bergsonowski. Jest amatorskim dziełem inżyniera-konstruktora, a nie uczonego przyrodnika i teologa. Oczywiście zastrzeżeń tu będzie sporo i źródła ich będą leżały bardziej na wierzchu. Filozof w trakcie lektury często się pewnie skrzywi i zanotuje na marginesie: „nie wynika". Ale ostatecznie nie chodzi tu o przedstawienie nowego systemu filozoficznego. Jest to raczej dokument, który pokazuje sposób patrzenia na Boga i religię przez pryzmat matematyczno-fizycznych pojęć. Nie przypisując mu wartości filozoficznej widzę w nim jednak coś odświeżającego i w jakiś sposób cennego dla życia religijnego. Taka postawa religijnej kontemplacji świata jest chyba czymś nowym; podziwiano często jego piękno czy harmonię praw natury, ale właśnie nie jego powszechną i dogłębną zmienność.

Wróćmy jednak do toku rozważań. Trzeba stwierdzić, że zarysowana powyżej „metoda" zbliżania techników do religii nie jest bynajmniej łatwa w praktycznym wykonaniu. Wymaga ona bowiem ludzi bardzo kompetentnych tzn. dobrze znających zarówno filozofię i teologię jak i niektóre nauki przyrodnicze. Nie wystarczą tu apologeci, którzy się poduczyli tej lub innej dyscypliny dla doraźnych celów, ani cybernetycy z szerszymi zainteresowaniami. To muszą być ludzie, dla których zarówno nauki przyrodnicze, jak i filozofia są „środowiskiem naturalnym", w którym są dobrze

zakorzenieni. Którzy są zdolni do szerokiego spojrzenia, wszechstronnej uczciwości intelektualnej, zrozumienia granic nauki i potrzeb człowieka.

*

Przedstawione powyżej przypuszczenia, intuicje i propozycje mają oczywiście bardzo wstępny i fragmentaryczny charakter. Była tu głównie mowa o trudnościach i o sposobach ich przezwyciężania. Ale mentalność techniczna może wpływać i wpływa na ukształtowane, dojrzałe życie religijne. Pozostaje także do przemyślenia sprawa wrażliwości techników na problematykę moralną i humanistyczną. Są to zagadnienia, które z życiem religijnym dość mocno się wiążą i czekają jeszcze na głębsze opracowanie.

Stefan Wilkanowicz

K O S M O G E N E Z A

W. B. BONNOR

RELATYWISTYCZNE TEORIE WSZECHŚWIATA

Mniej więcej trzydzieści lat temu można było jeszcze wyobrażać sobie wszechświat jako statyczne zbiorowisko gwiazd i mgławic [1]. Nie było żadnych naukowych podstaw, by przypuszczać, że uległ on kiedykolwiek jakiejś większej przemianie. Dopiero odkrycie, że wszechświat rozszerza się, przekreśliło ten prosty pogląd, a teorie kosmologiczne, sformułowane w następstwie tego odkrycia, sugerują, że przeszłość i przyszłość wszechświata muszą znacznie różnić się od jego teraźniejszości.

Teorie kosmologiczne, które zamierzam przedstawić, powstały w oparciu o ogólną teorię względności i zyskały szerokie uznanie. Kosmologia usiłuje tu rozpatrzyć w sposób naukowy niektóre z doniosłych zagadnień, należących w przeszłości do dziedziny filozofii spekulatywnej, a wśród nich także pochodzenie wszechświata. Według mniemania niektórych badaczy, z założeń kosmologii relatywistycznej wynika, że wszechświat został stworzony w jakimś określonym momencie. Moim zdaniem taki pogląd jest niesłuszny i wydaje mi się, że jest on wynikiem pewnych błędów tkwiących w samych teoriach relatywistycznych, błędów, których usunięcie jest naszym obowiązkiem. W jednej z istniejących obecnie teorii kosmologicznych — w teorii wszechświata „stałego" [2] wysuniętej

---

[1] *Relativistic theories of the universe* w: H. Bondi, W. B. Bonnor, R. A. Lyttleton and G. J. Whitrow, *Rival theories of cosmology — symposium and discussion of modern theories of the structure of the universe*, London, Oxford University Press, 1960, s. 1—11. Wymieniona książka powstała z audycji nadanych przez British Broadcasting Corporation w r. 1959.

Dr W. B. Bonnor jest lektorem matematyki w londyńskim Queen Elizabeth College. Ogłosił m. in.: *Static spherically symmetric solutions in Einstein's unified field theory* („Proceedings of the Royal Society", t. 209, 1951, s. 353 i nast.); *The general static spherically symmetric solutions in Einstein's unified field theory* (tamże, t. 210, 1952, s. 427 i nast.); *The equations of motion in the non symmetric unified field theory* (tamże, t. 226, 1954, s. 366 i nast).

[2] W oryginale: *the steady-state theory*. Dosłownie: teoria stanu trwałego.

przez Bondiego, Golda i Hoyle'a — zakłada się wprawdzie akt stwórcy, ale zagadnienie to ujęte jest w sposób budzący mniejszy sprzeciw. Ostateczne rozstrzygnięcie między tą teorią a tymi, które wynikają z ogólnej względności, musi pozostać otwarte do czasu uzyskania bardziej dokładnych obserwacji.

Teorie kosmologiczne buduje się przede wszystkim na dwóch zasadniczych obserwowanych zjawiskach. Po pierwsze, obserwacje odległych mgławic (lub galaktyk, jak się je obecnie często nazywa) wskazują, że światło, które od nich do nas dociera, jest bardziej czerwone niż światło pochodzące z tego samego rodzaju materii w naszym bezpośrednim sąsiedztwie. Nazywamy to przesunięciem się prążków widmowych ku czerwieni. Wytłumaczenie tego zjawiska, zwanego zjawiskiem Dopplera, jest według normalnych praw fizyki następujące: mgławice oddalają się od nas z szybkościami proporcjonalnymi do właściwego im przesunięcia ku czerwieni prążków widmowych.

Drugim odkryciem o podstawowym znaczeniu jest to, że w skali kosmicznej rozmieszczenie mgławic zdaje się być jednakowe we wszystkich kierunkach w przestrzeni. Fakt ten potwierdza założenie, które, w tej czy innej formie, występuje we wszystkich teoriach kosmologicznych, a które nazywamy zasadą kosmologiczną. W kosmologii ogólnej względności zasada ta wyraża, że w danym czasie podobni nam obserwatorzy na innych mgławicach widzą zasadniczo ten sam obraz wszechświata co my. Robiąc to założenie nie uwzględniamy lokalnych nieregularności oraz rozpatrujemy wszechświat jedynie w dużej skali.

Na pierwszy rzut oka zasada kosmologiczna zdaje się być sprzeczna z przyjętym przez nas wytłumaczeniem przesunięcia prążków widmowych ku czerwieni a mianowicie, że wszystkie mgławice oddalają się od naszej Drogi Mlecznej. Mogło by się wydawać, że takie oddalanie się wskazuje na naszą centralną pozycję we wszechświecie. Jednym z ciekawych wniosków rozważań kosmologicznych jest to, że nie ma w tym sprzeczności. Każdy obserwator kosmiczny, gdziekolwiek by się znajdował, widzi podobne oddalanie się mgławic, a my nie jesteśmy bardziej w środku wszechświata niż jakiś inny obserwator na innej mgławicy. Oddalanie się mgławic określa się zazwyczaj jako rozszerzanie się wszechświata. W świetle ogólnej względności wolimy mówić, że rozszerza się sama przestrzeń i że niesie ona ze sobą mgławice, tak jak wiatr niesie liście, a nie, że to mgławice oddalają się od siebie poprzez bierną i obojętną pustkę. Nie jest to tylko zwykła różnica werbalna, gdyż aktywna rola przestrzeni w dynamice jest jednym z zasadniczych pojęć, które Einstein wniósł do fizyki, gdy stworzył ogólną teorię względności.

Podchodząc do jakiegokolwiek zagadnienia fizycznego z zakresu ogólnej względności, na przykład do zagadnienia historii wszechświata, musimy znaleźć właściwe rozwiązanie Einsteinowskich równań pola. W dziedzinie kosmologii znaczną część prac podstawowych wykonali w latach 1917 do 1930 de Sitter, Friedman, Lemaître oraz Eddington. W zagadnieniach kosmologicznych równania pola nie dają jednej odpowiedzi, istnieje wiele rozwiązań, a wszystkie pretendują do tego, że opisują wszechświat rzeczywisty. Każde z tych rozwiązań nazywamy modelem wszechświata.

Ten nadmiar modeli wszechświata jest zagadnieniem kłopotliwym dla teorii relatywistycznej, toteż wielkim ułatwieniem byłoby ustalenie na drodze obserwacji, który z wielu modeli odpowiada rzeczywistości, a rozstrzygnięcie w tej sprawie powinno prawie na pewno nastąpić w ciągu najbliższych dziesięciu lat. Mnogość modeli relatywistycznych nie będzie jednak ani w przybliżeniu tak wielka, jak to się nieraz przyjmuje, gdy wykluczy się te spośród nich, które zawdzięczają swe powstanie osławionemu wyrazowi kosmologicznemu, wprowadzonemu do równań pola przez Einsteina w roku 1917.

W tym czasie nie wiedziano jeszcze nic o rozszerzaniu się wszechświata i Einstein dodał swój wyraz kosmologiczny w tym celu, by uzyskać statyczny model wszechświata. Później okazało się, że początkowe, niezmienione równania pola są zupełnie wystarczające do opisania rozszerzającego się wszechświata, a wtedy wyraz kosmologiczny stał się całkiem zbyteczny. Odrzucił go sam Einstein ograniczając się do rozpatrywania o wiele prostszych modeli otrzymywanych jako rozwiązania pierwotnych równań pola. W myśl zasady prostoty i ekonomii przyjmowanych hipotez postępowanie takie jest najsłuszniejsze i osobiście uważam, że powinno być nadal stosowane.

Jeżeli zgodzimy się na odrzucenie stałej kosmologicznej [3], wówczas modele bardziej prawdopodobne można podzielić na dwa rodzaje. Modele typu pierwszego przewidują, że rozszerzanie się trwać będzie zawsze, przy czym mgławice, które widzimy, stawać się będą coraz mniej widoczne, a średnia gęstość materii we wszechświecie będzie się stale zmniejszać. W modelach typu drugiego prędkość rozszerzania się dość szybko maleje i z czasem rozszerzanie się zmieni się w proces odwrotny a wszechświat zacznie się kurczyć. Jeżeliby tak było rzeczywiście, odległe mgławice będą w przyszłości zbliżać się do Ziemi zamiast oddalać się od niej, a wówczas ich światło wyda się obserwatorom nie bardziej czer-

---

[3] Stała kosmologiczna lub stała uniwersalna, stanowi element składowy wyrazu (członu) kosmologicznego.

wone, ale bardziej fioletowe niż odpowiadające światło ziemskie. Możliwość takiego kurczenia się wszechświata nie powinna nas niepokoić, ponieważ początek kurczenia nie mógłby nastąpić wcześniej niż za wiele miliardów lat.

Według modeli obu typów rozszerzanie się wszechświata rozpoczęło się około osiem miliardów lat temu. Na podstawie tych modeli możemy określić w przybliżeniu gęstość materii we wszechświecie w dowolnym czasie. Okazuje się, że w miarę jak cofamy się w czasie do momentu, w którym nastąpił początek rozszerzania, gęstość materii stale wzrasta, a w momencie początkowym jest nieskończenie wielka. Modele nie wskazują żadnego wytłumaczenia, w jaki sposób mogło dojść do tej nieskończenie wielkiej gęstości, ani też nie dają żadnych wskazówek, jak wyglądał wszechświat, zanim rozpoczęło się rozszerzanie. Ślad, za którym szliśmy dotąd zdaje się urywać w tym miejscu.

To jest powód, dla którego początek rozszerzania nazywany jest niekiedy stworzeniem wszechświata. Ze wskazanego braku modeli relatywistycznych należy, jak twierdzą niektórzy, wyciągnąć wniosek, że cała materia została stworzona właśnie w tym momencie w stanie ogromnej gęstości. W tym też czasie nastąpiła jakaś eksplozja, która zapoczątkowała rozszerzanie się wszechświata.

Moim zdaniem pogląd ten jest całkowicie błędny i nienaukowy. Trudności, które tu powstają, polegają na tym, że w momencie odpowiadającym początkowi rozszerzania niektóre wartości w naszych równaniach różniczkowych przyjmują wielkości nieskończone. Jest to przypadek częsty w równaniach różniczkowych i, gdy ma to miejsce, powiadamy, że równanie dopuszcza osobliwość. Tego rodzaju osobliwość w równaniu matematycznym, określającym jakiś problem w fizyce, jest zwykle uważana za oznakę niedostateczności teorii i normalną reakcją fizyka będzie próba znalezienia innej, lepszej teorii.

Postępowania tego nie stosowano na ogół do zagadnień kosmologicznych, a niektórzy badacze identyfikowali tę osobliwość na początku rozszerzania się wszechświata z Bogiem, przyjmując, że w tym momencie nastąpiło stworzenie wszechświata. Uważam za wysoce niewłaściwe wprowadzanie Boga do rozwiązań naszych zagadnień naukowych. W naukach ścisłych nie ma miejsca na tego rodzaju cudowne wydarzenia, przy czym dla ludzi, którzy wierzą w Boga, nie jest bezpieczne utożsamianie Go z osobliwościami matematycznymi w równaniach różniczkowych, gdyż wraz z postępem matematyki łatwo mógłby się On okazać niepotrzebny.

W moim mniemaniu najwłaściwiej jest przyjąć, że obecne modele kosmologiczne stają się niewystarczające, gdy są ekstrapolowane na około 8 miliardów lat wstecz, do początku rozszerza-

nia. Nie znaczy to bynajmniej, by były one nieadekwatne, gdy chodzi o określenie teraźniejszości oraz najbliższej przeszłości i przyszłości; przypuszczalnie w tym ograniczonym zakresie są one operatywne. Należy natomiast tak je zmienić, by nie dopuszczały osobliwości w bardzo odległej przeszłości.

Pierwszą oczywistą trudnością jest to, że 8 miliardów lat jest okresem bardzo długim, toteż cokolwiek powiedzielibyśmy o tym, jak przedstawiał się wówczas wszechświat, będzie w najlepszym razie jedynie mało dokładnym przybliżeniem. Kosmologia napotyka tu na te same trudności, które zazwyczaj występują w badaniach historycznych nad bardzo odległą przeszłością. Niektórzy fizycy uważają, że z uwagi na ogrom wchodzących tu w grę ekstrapolacji, a więc i na niepewność uzyskanych w ten sposób wniosków, cały wysiłek jest jedynie stratą czasu. Pogląd ten nie jest pozbawiony racji, ale osobiście nie zgadzam się z nim, gdyż dla większości ludzi przeszłość wszechświata jest zagadnieniem pasjonującym, a więc warto się nią zajmować.

Poza tym, jeżeli nawet przyjmiemy, że nieskończona gęstość, wynikająca z naszych równań, jest fikcją matematyczną bez żadnego znaczenia w świecie zjawisk fizycznych, to i wtedy istnienie okresu o bardzo wielkiej gęstości i temperaturze około 8 miliardów lat temu jest nadal prawdopodobne. Zgadzałoby się to z zaobserwowanymi faktami, które wskazują, że taki jest mniej więcej wiek naszej mgławicy. Wydaje się też uzasadnione przypuszczenie, że po okresie bardzo wysokich temperatur w czasie stygnięcia wszechświata powstały mgławice, a wśród nich również i nasza Galaktyka. Wynikiem tego okresu byłoby zatarcie wszelkich śladów, które mogłyby wskazać, jak wyglądał wszechświat, zanim rozpoczął się okres rozszerzania. Jakiekolwiek pozostałości epoki poprzedniej zostałyby sprowadzone do jednolitości gazu czy nawet cieczy cząstek atomowych. Z tego powodu jest mało prawdopodobne, by dało się uzyskać w drodze bezpośrednich obserwacji jakieś dane o epoce poprzedzającej ekspansję. Musimy pójść tu drogą bardziej okrężną, a wówczas sytuacja przedstawia się bardziej obiecująco.

Opiszę teraz parę możliwych sposobów podejścia do tego zagadnienia, zwracając specjalną uwagę na modele drugiego typu. Z modeli tych wynika, że gdy raz rozpocznie się kurczenie, jego szybkość będzie stopniowo wzrastać, a mgławice będą coraz bardziej zbliżać się do siebie. Jeżeli prześledzimy te modele aż do końca, okaże się, że osiągają one stan, w którym gęstość jest nieskończenie wielka, czyli stan osobliwości, taki sam jak ten, który istniał na początku. Jeżeli przyjęło by się, że pierwszy stan osobliwości

odpowiadał stworzeniu, to wówczas należało by przypuszczać, że osobliwość druga odpowiada unicestwieniu wszechświata.

W moim mniemaniu lepsze wyniki dałoby założenie, że gdy już następuje zbliżanie się do stanu osobliwości, wówczas zaczyna działać jakiś mechanizm, który zmniejsza prędkość kurczenia a w rezultacie końcowym doprowadza do odwrócenia tego procesu. Wtedy wszechświat rozpoczyna ponownie okres rozszerzania i tym samym wkracza w nowy cykl swego istnienia. Według tego obrazu historia wszechświata byłaby niekończącą się serią oscylacji.

Chciałbym tu przedstawić dwie możliwości, które mogą powodować przejście od kurczenia się wszechświata do jego ekspansji. Jedna z nich wynika z ciekawej właściwości, zawartej w teorii względności. Według koncepcji Newtonowskiej siła przyciągania wzajemnego dwóch ciał jest funkcją ich masy oraz odległości pomiędzy nimi. Natomiast według ogólnej teorii względności pole grawitacyjne jakiegoś ciała zależy nie tylko od jego masy, ale również od stanu naprężenia, w którym to ciało się znajduje. Sprężanie lub ściskanie zwiększa, natomiast rozciąganie zmniejsza normalną newtonowską siłę grawitacji. W samej rzeczy, siła przyciągania ciała, które znalazłoby się w stanie dostatecznie wielkiego rozciągania, byłaby ujemna, czyli działałaby odpychająco. Tak więc w celu odwrócenia ostatecznego kurczenia się wszechświata potrzebna jest siła wzajemnego odpychania cząsteczek materii. Trudność, która się tu wyłania, polega na tym, że materia w stanie gazowym — a przypuszczać należy, że na tym etapie wszechświat byłby wypełniony materią w takim właśnie stanie — może jedynie powodować ciśnienie a nie rozprężenie. Niemniej w warunkach tak wielkich temperatur i ciśnień, jakie musiałyby wówczas wystąpić, nie jest wykluczone, że właściwości materii mogą okazać się całkiem odmienne od tych, jakie znamy. Obecne nasze wiadomości z tego zakresu są bardzo skąpe, ale postęp wiedzy o zachowaniu się materii w warunkach krańcowych, jakie panują we wnętrzu gwiazd, może przyczynić się do rozstrzygnięcia, czy koncepcja ta jest możliwa, czy też nie.

Druga możliwość odwrócenia kurczenia się wszechświata wynika z bardzo ciekawej, niedawno ogłoszonej pracy profesora Heckmanna z Hamburga. Zakłada on, że materia we wszechświecie ma pewien ruch obrotowy. Wydaje się, że jeżeliby tak było, to siła odśrodkowa tej rotacji byłaby wystarczająca, by odwrócić kurczenie, gdy gęstość wszechświata dostatecznie wzrośnie przy końcu jednego z cyklów oscylacji. W teoriach kosmologicznych przyjmowano dotychczas, że nie istnieje kosmiczny ruch obrotowy, ponieważ ruchu takiego nie zaobserwowano. Heckmann jednak wykazał, że nawet

bardzo mały ruch obrotowy, tak mały, że aż obecnie niewykrywalny, byłby wystarczający, by nie dopuścić do stanu, w którym gęstość byłaby nieskończenie wielka.

Obie powyższe możliwości leżą jedynie w sferze przypuszczeń i nie jest wykluczone, że żadna z nich nie jest słuszna. Nawet gdybyśmy mogli definitywnie wykazać, że jakiś mechanizm tego rodzaju byłby w stanie odwrócić kurczenie to i wówczas pozostaną pewne trudności do pokonania. Na przykład, gdyby przyjąć, że historia wszechświata składa się z nieskończonego ciągu oscylacji, to musielibyśmy ponownie dokładnie rozpatrzyć drugie prawo termodynamiki. Często przyjmuje się, że z prawa tego wynika stałe stopniowe zużywanie się energii mechanicznej zawartej we wszechświecie, która przemienia się nieodwracalnie w ciepło, co odpowiadałoby w przybliżeniu wyładowywaniu się wszechświata w podobny sposób, jak wyczerpuje się energia mechaniczna, zawarta w nakręconej sprężynie zegarka. Koncepcja niekończącego się ciągu równych okresów rozszerzań i kurczeń jest oczywiście nie do pogodzenia z powyższym poglądem. Niemniej niesłuszne było by przypisywanie zbyt wielkiego znaczenia tej sprzeczności, gdyż, jak dotąd, nie zostało w sposób zadowalający wykazane, jak drugie prawo termodynamiki odnosi się do wszechświata jako całości.

Niewątpliwie wytłumaczenie początku rozszerzania napotyka na wiele trudności. Ale mnie chodzi tu o podkreślenie, że jest to zagadnienie, które powinno być badane w sposób naukowy, nawet jeżeli musimy ograniczyć się do metod pośrednich i jedynie prowizorycznych. Nie ma żadnego powodu, by kapitulować przed tym zagadnieniem i oddawać całą sprawę sprzed 8 miliardów lat w ręce Boga.

Omawiane przeze mnie teorie kosmologiczne oparte są na ogólnej względności. Istnieje też wzmiankowana na początku teoria wszechświata „stałego", w której omija się problem początku ekspansji. Teoria ta wykorzystuje podstawowe pojęcia względności, ale modyfikuje Einsteinowskie równania pola. Według modelu tej teorii wszechświat, rozpatrywany w dużej skali, zawsze był, z grubsza rzecz biorąc, mniej więcej taki sam, jaki jest dziś, przy czym zwłaszcza średnia gęstość materii we wszechświecie nie ulega zmianom w czasie. Ale ponieważ zaobserwowane oddalanie się mgławic wskazuje na zmniejszanie się gęstości, fakt ten można by pogodzić z niezmiennością wszechświata jedynie wtedy, gdyby nowa materia pojawiała się we wszechświecie, by utrzymać stałą gęstość. Teoria wszechświata „stałego" zakłada więc, że nowa materia jest nieustannie stwarzana z niczego w pustej przestrzeni wszechświata. Przyjmuje się, że tempo tego stwarzania jest bardzo powol-

ne, znacznie poniżej granicy wykrywalności przy obecnie uwzględnianych metodach pomiarowych.

W teorii wszechświata „stałego" nie powstaje wprawdzie zagadnienie osobliwości matematycznych w skończonym czasie, ale barki w niej zawarte są, według mego przekonania, tak poważne, że właściwie dyskwalifikują tę teorię jako koncepcję rywalizującą co do wartości z teoriami relatywistycznymi. Ponieważ materia jest odmienną formą energii,[4] stwarzanie materii z niczego jest sprzeczne z zasadą zachowania energii, a ta właśnie zasada przetrwała wszelkie rewolucje w fizyce ostatnich lat sześćdziesięciu, toteż większość fizyków nie zgodzi się na odstąpienie od niej, dopóki nie zostaną dostarczone dowody nie do obalenia. Istotnie, gdy mniej więcej dziesięć lat temu wysunięto po raz pierwszy teorię wszechświata „stałego", wydawało się, że powody do tak radykalnego pociągnięcia są nader istotne. Podejrzewano wówczas, że powstała rozbieżność pomiędzy obserwacjami a przewidywaniami kosmologii relatywistycznej. Jednak później okazało się, że obserwacje te były błędne, tak że obecnie teorie relatywistyczne są zgodne z zebranymi dotychczas danymi empirycznymi.

W. B. Bonnor

H. BONDI

TEORIA WSZECHŚWIATA „STAŁEGO"

Kosmologia zajmuje się ekstrapolacją praw fizyki, znanych nam z tego świata, na zjawiska, których skala jest o wiele większa[1]. Zadaniem naszym jest zastosowanie wiedzy zdobytej w laboratoriach do wszechświata w jego całokształcie. Jest rzeczą oczywistą, że dokonywanie tak wielkich ekstrapolacji pociąga za sobą niebezpieczeństwa i trudności. Dlatego też wskazane będzie przedysku-

---

[4] To wyrażenie w duchu jakiegoś energetyzmu jest wyrażeniem nieścisłym. Pomija nieodłączny od materii aspekt masy.

[1] *The steady-state theory of the universe* w cyt. wyż. *Rival theories of cosmology*, s. 12—21.

Herman Bondi jest matematykiem angielskim, pochodzenia austriackiego, ur. w r. 1919. Zajmuje katedrę matematyki stosowanej na uniwersytecie londyńskim (King's College). Ogłosił m. i. *Cosmology*, Cambridge, wyd. I — 1952, wyd. II — 1960.

towanie metody — metody postępu naukowego — na której oparte są badania kosmologiczne.

Bezwzględnie najtrafniejszą analizę metody postępowania naukowego przeprowadził profesor Karl Popper. Uważa on — a moim zdaniem poglądy jego zostały w całości potwierdzone rzeczywistym postępowaniem naukowym — że hipotezy rodzą się w umysłach naukowców w sposób nie całkiem wyraźny, gdyż czynnik wyobraźni na pewno odgrywa poważną rolę w powstawaniu hipotez naukowych. Celem teorii jest formułowanie przewidywań, które można by sprawdzić na drodze obserwacji i doświadczeń. Naukowymi są te teorie, które w zasadzie można obalić na drodze empirycznej. Właśnie ta możliwość empirycznego dowodu niesłuszności jakiegoś twierdzenia stanowi przewagę nauk ścisłych nad innymi dziedzinami działalności ludzkiej. Żadnej teorii nie możemy nigdy uznać za udowodnioną, ponieważ jedyną rzeczą, którą stwierdzić możemy z całą pewnością, jest to, że nie zostało, jak dotąd, przeprowadzone doświadczenie, które by ją obaliło. Na to, by teoria naukowa była pożyteczna, musi być sprawdzalna i musi istnieć możliwość jej obalenia. Na szczęście kosmologię należy obecnie uznać za jedną z nauk ścisłych. Jest to dziedzina, w której, jak w każdej innej dziedzinie nauk ścisłych istnieją możliwości udowodnienia niesłuszności przewidywań teoretycznych na drodze doświadczalnej lub poprzez obserwacje. Wprawdzie badania takie napotykają na wiele trudności i wymagają bardzo kosztownych urządzeń oraz wielkich zdolności, niemniej właśnie w ten sposób obalamy teorie kosmologiczne.

Wróćmy teraz do tego, co powiedziałem na wstępie o ogromnych ekstrapolacjach, potrzebnych do stosowania praw fizyki laboratoryjnej w odniesieniu do wszechświata jako całości. Zaraz na wstępie powstaje wątpliwość, czy możemy naprawdę przypuszczać, że zjawiska fizyczne przebiegają gdzie indziej w ten sam sposób co w naszym bliskim sąsiedztwie. Oczywiście, odpowiedź na to pytanie będzie zależeć od tego, czy zajmujemy we wszechświecie jakieś miejsce specjalne, czy też całkiem przeciętne. Jeżeli nasze miejsce we wszechświecie jest przeciętne w czasie i przestrzeni, to wówczas spokojnie możemy przyjąć, że nasza wiedza zdobyta lokalnie ma również zastosowanie do innych punktów wszechświata. Natomiast jeżeli w innych miejscach i o innym czasie wszechświat znacznie różniłby się od tego, co obserwujemy u nas obecnie, to musielibyśmy rozróżnić, co w naszej wiedzy fizykalnej jest prawdziwie trwałe, a co odpowiada jedynie chwilowym warunkom we wszechświecie. Jeżeli zakładamy, że wszystkie znane nam prawa fizyczne są niezmienne, chociaż sam wszech-

świat ulega zmianom, to wówczas pozwalamy sobie na twierdzenie dopuszczalne wprawdzie, ale całkowicie dowolne.

Oczywiście, rozpatrywanie niezmiernie trudnego zagadnienia zmiennej fizyki w zmiennym wszechświecie może w końcu okazać się konieczne, ale zanim wgłębimy się w sprawy aż tak zawiłe, spróbujmy wpierw sprawdzić, czy przypadkiem nasz wszechświat nie jest, gdy spojrzymy nań w sposób dostatecznie ogólny, wszędzie i o każdym czasie taki sam. Rozpatrując taką możliwość, wcale nie twierdzimy, że tak musi być w rzeczywistości; twierdzimy natomiast, iż jest to możliwość tak prosta, że trzeba, zanim przystąpimy do rozpatrzenia ewentualności bardziej skomplikowanych, udowodnić jej niesłuszność.

Takie rozumowanie doprowadza nas do rozpatrzenia modelu wszechświata, który, ogólnie biorąc, byłby jednolity zarówno w czasie jak w przestrzeni. Model ten nazywamy modelem wszechświata „stałego". Jest to model bardzo wygodny, gdyż zakłada pewność, że znane u nas prawa fizyki znajdują zastosowanie wszędzie we wszechświecie. Ponadto, model ten, jak zobaczymy później, pozwala na wiele przewidywań, które można sprawdzić doświadczalnie lub poprzez obserwacje. Jest to więc teoria sprawdzalna, a tym samym naukowo pożyteczna. Jak bezpośrednio wynika z założeń teorii wszechświata „stałego", wszechświat musi się rozszerzać, gdyż w przeciwnym razie, co łatwo wykazać, zostalibyśmy zalani potokami światła, które docierałoby do nas z rejonów najbardziej nawet odległych. Aby nie popaść w sprzeczność z założeniem jednolitości, ruch rozszerzania się musi być tego rodzaju, by prędkość oddalania była proporcjonalna do odległości, gdyż tylko wówczas skutki oddalania się nie dopuszczą do zalania nas przez światło. W rzeczywistości ruch, który obserwujemy, jest właśnie tego rodzaju.

Dalej, jeżeli taki ruch występuje w rzeczywistości, to na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że średnia gęstość materii we wszechświecie musi się zmniejszać, gdyż, jeżeli odległości pomiędzy galaktykami stale wzrastają, to tym samym ta sama ilość materii musi wypełniać obecnie większą przestrzeń. Byłoby to jednak w jaskrawej sprzeczności z postulatem o zasadniczej niezmienności wszechświata. Jedynym wyjściem z tej trudności jest założenie, że istnieje stały i nieustający proces tworzenia [2], w wyniku którego w olbrzymich przestrzeniach międzygalaktycznych stale pojawia się nowa materia. Materia ta zagęszcza się i tworzy nowe galaktyki, które wypełniają zwiększającą się przestrzeń pomiędzy galaktykami starszymi.

---

[2] W oryginale: *a process of continual creation.*

Poza tym, każda gwiazda starzeje się, przemieniając wodór na hel, aby wytworzyć energię, którą wypromieniowuje w przestrzeń. W miarę, jak poszczególne gwiazdy w obrębie galaktyki przechodzą przez te przemiany, sama galaktyka również się starzeje. Mimo tego przeciętny wiek galaktyk nie wzrasta, ponieważ stale powstają nowe galaktyki w powiększającej się przestrzeni pomiędzy galaktykami starszymi. Dlatego właśnie odkładanie się nowej materii w olbrzymich przestrzeniach międzygalaktycznych jest nam potrzebne; wymaga tego założenie, że przeciętny wiek galaktyk ma wartość stałą. Tylko przez powstawanie nowych galaktyk średnia odległość pomiędzy galaktykami może pozostać niezmieniona, chociaż skutkiem ekspansji wszechświata odległość pomiędzy już istniejącymi galaktykami stale wzrasta. W miarę jak stare galaktyki oddalają się, możliwość obserwowania ich stopniowo się zmniejsza.

Przedstawiony w ten sposób obraz wszechświata w stanie ustalonym jest bardzo zbliżony do ustabilizowanej pod względem przyrostu naturalnego ludności jakiegoś określonego obszaru na ziemi. Poszczególni ludzie rodzą się, dorastają, starzeją się i wreszcie umierają, ale przeciętna wieku ludności pozostaje niezmieniona, ponieważ stale rodzą się nowi ludzie. Obraz wszechświata galaktyk, który daje nam teoria jego stanu ustalonego, jest bardzo podobny. Śmierć starych galaktyk następuje przez przesunięcie się ich w rejony, w których są coraz to mniej widoczne, a nowe galaktyki powstają w przestrzeniach między nimi. W ten sposób dochodzimy do wszechświata będącego, ogólnie rzecz biorąc, wszechświatem jednolitym i niezmiennym. Przy tym podejściu dodatkową korzyścią jest to, że otrzymujemy tylko jeden a nie wiele modeli. Nie ulega wątpliwości, że taki model odbiega od normalnych zasad fizyki, zakłada bowiem stałe tworzenie materii, co jest poważnym przekroczeniem praw fizycznych w ich obecnym ujęciu. Dr Bonnor wysunął zastrzeżenie, że takie nieustanne tworzenie jest sprzeczne z zasadą zachowania energii, która to zasada oparła się wszystkim przewrotom w fizyce w ciągu ostatnich lat sześćdziesięciu i z której większość fizyków nie zgodziłaby się zrezygnować bez powodów bezwzględnie przekonywujących. Moim zdaniem takie stanowisko nie jest słuszne. Jak wszelkie prawa fizyczne, zasada zachowania masy i energii oparta jest na obserwacjach. Obserwacje te, podobnie jak wszystkie doświadczenia i obserwacje, zawierają z konieczności pewną dozę niedokładności. Na podstawie wyników laboratoryjnych nie możemy stwierdzić, czy zachowanie materii jest zupełne; możemy natomiast z całą pewnością twierdzić jedynie to, że zachowanie materii sprawdza się w granicach bardzo dużej dokładności doświadczalnej. Oczywiście,

najłatwiejszym wnioskiem do wyciągnięcia z takich doświadczeń jest wniosek o całkowitym zachowaniu materii, ale jest to w istocie jedynie pewna abstrakcja matematyczna wyników uzyskanych na drodze obserwacji, które mogą a nawet muszą zawierać błędy doświadczalne.

Jak nam wiadomo, w porównaniu z warunkami panującymi na ziemi gęstość materii we wszechświecie jest znikoma, gdy tymczasem skala czasowa wszechświata jest ogromna, toteż teoria wszechświata „stałego" przewiduje, że w nieustannym tworzeniu materii wymaganym przez teorię, w przestrzeni o wymiarach przeciętnego pokoju mieszkalnego musiałby się pojawić raz na parę milionów lat jeden tylko uprzednio nie istniejący atom wodoru. W świetle tego twierdzenia jasne się staje, że proces tworzenia materii nie jest w niczym sprzeczny z doświadczeniami, na których oparta jest zasada zachowania materii i energii. Jest on jedynie sprzeczny z tym, co uznano za najprostszy wniosek z uzyskanych danych doświadczalnych, a mianowicie, że materia i energia zachowane są ściśle i całkowicie. Natomiast teoria stanu ustalonego wykazała, że alternatywne sformułowanie tego wniosku w ten sposób, by przyjąć nieustanne tworzenie się materii w bardzo ograniczonym zakresie, uznając jej zachowanie poza tymi granicami, wnosi znaczne uproszczenie do kosmologii. Takie sformułowanie może się okazać ogólnie najprostszym. Nie ma więc żadnego powodu, by na podstawie posiadanych danych odrzucić teorię wszechświata „stałego" jedynie dlatego, że jest ona oparta na twierdzeniu o stałym tworzeniu materii. W samej rzeczy postępowanie takie byłoby wynikiem uprzedzenia, a nie naukowego rozumowania.

Pozostaje jeszcze poruszona na wstępie sprawa zakresu sprawdzalności tej teorii. Musimy sobie postawić pytanie, jakie wynikają z niej przewidywania, oraz jak można by je sprawdzić na drodze obserwacji i doświadczeń. W tym względzie istnieje cały szereg możliwości, wynikających z bardzo prostych rozważań. Gdy patrzymy na najdalsze galaktyki dostępne naszej obserwacji, to widzimy je nie takimi, jakimi są obecnie, ale jakimi były bardzo dawno temu, gdyż ich światło, by dotrzeć do nas, potrzebowało bardzo długiego okresu czasu na przebycie dzielącej nas odległości.

W przypadku najdalszych galaktyk, dostrzegalnych w teleskopach optycznych, czas ten może wynosić przypuszczalnie około 5 000 000 000 lat. Jeżeli wszechświat jako całość ewoluuje w sposób przedstawiony przez Bonnora w poprzednim artykule, to wszystkie galaktyki musiały powstać mniej więcej w tym samym czasie. Możemy zwłaszcza stwierdzić, że w takim wszechświecie żadna z galaktyk nie powstała w niedawnej przeszłości. A więc, według teorii relatywistycznych odległe galaktyki widzimy takimi,

jakimi były we wcześniejszym okresie swego rozwoju, zaś galaktyki mniej od nas odległe widzimy, z grubsza rzecz biorąc, takimi, jakimi są obecnie. Wynika z tego, że można by się spodziewać jakichś zmian związanych z odległością w wyglądzie galaktyk lub w kolorze światła, które wysyłają, albo w stopniu zgrupowania, względnie w prawdopodobieństwie, że okażą się one silnym źródłem fal radiowych, które można by obserwować metodami radio-astronomicznymi. A więc, jeżeli patrząc w otaczającą nas przestrzeń, będziemy porównywać kształty odległych galaktyk z kształtami galaktyk bliższych, albo porównamy inne z wymienionych powyżej cech, wtedy okazać się może, że albo zaobserwujemy, albo nie zaobserwujemy jakąś zmienność wraz z odległością. W założeniach teorii wszechświata „stałego" czas nie odgrywa roli; nawet w bardzo odległej przeszłości wszechświat przedstawiał się zupełnie tak samo, jak wygląda obecnie. W związku z tym, w myśl teorii wszechświata „stałego" nie może istnieć żaden związek między zmiennością a odległością. Natomiast zgodnie z ewolucyjnym wyobrażeniem wszechświata należy się spodziewać takiej właśnie zmienności. Przeto, gdy potrzebne obserwacje zostaną dokonane i okaże się, że taka zmienność związana z odległością rzeczywiście istnieje, wówczas teoria wszechświata „stałego" upada całkowicie. Natomiast brak zaobserwowania takiej zmienności nie będzie jeszcze dowodem niesłuszności teorii ewolucyjnych, ponieważ zawsze pozostaje możliwość, że nie sięgamy w przeszłość tak odległą, by omawiane zmiany mogły się ujawnić. Niektóre z powyższych obserwacji leżą w granicach możliwości istniejących przyrządów, lub przyrządów, które obecnie znajdują się w budowie. Z punktu widzenia teorii wszechświata „stałego" sytuacja przedstawia się rzeczywiście pomyślnie, gdyż okazało się, że dwie niezależne obserwacje w rodzaju tych, jakie omówiliśmy przed chwilą, a które rzekomo obalały tę teorię, zawierały o wiele większy błąd obserwacyjny, niż przypuszczano początkowo. W jednym wypadku zostało ustalone, że rzekoma zmienność w rzeczywistości nie istnieje, a w drugim w chwili obecnej nie można jeszcze wyciągnąć ostatecznych wniosków. Niemniej wiele badań sprawdzających adekwatność omawianej teorii będzie można przeprowadzić w najbliższej przyszłości.

Chcę tu poruszyć jeszcze jedno zagadnienie o wielkim znaczeniu. Wielu fizyków jest zdania, że wszystkie pierwiastki zostały w ten czy inny sposób zbudowane z wodoru. W wypadku helu od szeregu lat wiadome jest, że zwykłe gwiazdy zmieniają wodór w hel, ale przez czas dłuższy przypuszczano, że do powstania pierwiastków cięższych niż hel potrzeba takiego zgęszczenia i takich ciśnień, jakie nie występują nigdzie w znanym nam obecnie wszechświecie

i jakich nie ma nawet we wnętrzu gwiazd. Dr Bonnor mówił o okresach wielkiej gęstości w modelach relatywistycznych. Teorie te doprowadziły do przypuszczenia, że miejscem powstania ciężkich pierwiastków był właśnie ten pierwotny stan wszechświata. Jest oczywiste, że w teorii wszechświata „stałego" nie ma miejsca na tego rodzaju wytłumaczenie. Jeżeli w przeszłości istniały warunki pozwalające na syntetyzowanie ciężkich pierwiastków z wodoru, to możliwości te muszą istnieć nadal. Według teorii wszechświata „stałego" wszystko, co działo się niegdyś we wszechświecie, dzieje się w nim również obecnie. Z tego powodu zasadniczym pytaniem dla tej teorii stało się zagadnienie, czy, w przeciwieństwie do tego, co uważano niegdyś, pierwiastki ciężkie są syntetyzowane obecnie. Pod wpływem teorii wszechświata „stałego" badania takie zostały rzeczywiście zapoczątkowane a ich wyniki są całkowicie zadowalające. Wiemy już, że dawniejsze poglądy były niesłuszne i że pierwiastki ciężkie są syntetyzowane w pewnych dość licznych gwiazdach, które następnie eksplodując, rozprowadzają w przestrzeni pierwiastki wyprodukowane w ich wnętrzu. W ten sposób powstała teoria, która ze zdumiewającą dokładnością uzasadnia obfitość tych pierwiastków. Teoria ta jest jednym z wielkich osiągnięć nowoczesnej fizyki. W istocie można śmiało twierdzić, że przez zainicjowanie tych badań teoria wszechświata „stałego" zdziałała więcej dla fizyki w ciągu dwunastu lat swego istnienia niż kosmologia relatywistyczna w ciągu lat trzydziestu pięciu. Nie będę tu opisywał wielu innych badań, mających na celu sprawdzenie założeń teorii wszechświata „stałego". Wyniki badań w ciągu tych dwunastu lat w pełni potwierdzają pożyteczność wynikającego z tej teorii sposobu patrzenia na wszechświat, sposobu, który inicjuje nowe obserwacje i może przez nie być obalony.

H. Bondi

R. A. LYTTLETON

CZY WSZECHŚWIAT JEST ELEKTRYCZNY?

Minęło już przeszło ćwierć wieku od czasu, gdy po raz pierwszy zdano sobie jasno sprawę, że nasza galaktyka nie stanowi całego wszechświata i że poza jej granicami istnieją niezliczone inne galaktyki o porównywalnej wielkości [1]. Był to w istocie wynik niespodzie-

[1] *An electric universe?* w cyt. wyż. *Rival theories of cosmology*, s. 22—33. Rajmund A. Lyttleton jest wykładowcą (Fellow and Lecturer) St. John's

wany; prawdziwe znaczenie człowieka określał każdy kolejny krok w przestrzeń, ale skala tego ostatniego kroku była nieporównywalnie większa od wszystkich poprzednich. Niemniej prawdziwie zdumiewającym odkryciem, nawet w porównaniu z tamtymi wynikami, było dopiero dziś już dobrze znane zjawisko oddalania się galaktyk od naszej i od wszystkich innych, przy czym prędkość tego oddalania zaczyna być przy wielkich odległościach porównywalna nawet z prędkością światła.

Podejmowano różne próby, by uniknąć konieczności uznania tej ekspansji, ale wszystkie proponowane wyjaśnienia miały, w najlepszym razie, charakter w dużej mierze metafizyczny, a w najgorszym, były sprzeczne z innymi ustaleniami naukowymi. Jeżeli zgodzimy się na przyjęcie porządku ustalonego w fizyce — a właśnie na podstawie znanych nam praw fizycznych udało się z powodzeniem i w sposób konsekwentny odtworzyć obraz naszej własnej galaktyki — to wydaje się, że musi się przyjąć rozszerzanie się wszechświata jako ustalony fakt fizyczny.

Nie wiemy jeszcze z całą pewnością, czy oddalające się galaktyki ulegają przyspieszeniu w taki sposób, że ich prędkość jest stale tak samo proporcjonalna do ich odległości, czy też prędkość ich pozostaje niezmienna, a te, które poruszają się najszybciej, po prostu najbardziej się oddaliły. By odpowiedzieć na to pytanie, potrzebne są niesłychanie dokładne obserwacje najdalszych obiektów, a tymczasem właśnie te obiekty są najmniej dostrzegalne. Toteż okazuje się, że nasze poglądy na ekspansję wszechświata nie mogą być dyktowane jedynie wynikami obserwacyjnymi, przynajmniej jeszcze nie w chwili obecnej.

Sposób podejścia do nowoodkrytych, zaskakujących zjawisk jest rzeczą niezmiernie ważną. Podejście każdego człowieka do nowego zjawiska zależeć będzie od bardzo wielu czynników. Reakcja zwykłego szarego człowieka na pytanie, co sądzi o rozszerzaniu się wszechświata, może być wręcz zabawna, prawie na pewno będzie nienaukowa, a może się też zdarzyć odpowiedź zgoła nieuprzejma. Na takie pytanie pobożny duchowny zapewne odpowiedziałby z całym przekonaniem, że to wszystko jest wspaniałym dziełem Bożym, i że on je pochwala. Można też otrzymać i inne tego typu reakcje. Ale dlaczego naukowiec nie może zadowolić się tak uproszczonym sposobem patrzenia? Odpowiedzią sięgającą do samych podstaw tego zagadnienia będzie oczywiście to, że próbuje on znaleźć takie podejście, które umożliwi mu zrozumienie wszech-

---

College w Cambridge i lektorem w zakresie astronomii teoretycznej na uniwersytecie w tym samym mieście. Ogłosił m. in. *The modern universe*, 1956, Hodder and Stoughton.

świata, a w tym wypadku słowo rozumieć oznacza albo sformułowanie teorii, na podstawie której dało by się wysunąć nowe przewidywania, albo wytłumaczenie zaobserwowanego zjawiska kategoriami teorii już istniejącej. Ktoś kiedyś powiedział, że „zadaniem nauki jest nigdy nie dać się zaskoczyć", ale nie osiągnęliśmy na razie tego stanu naukowej doskonałości i czeka nas jeszcze wiele niespodzianek.

Ktoś mógł by się zastanawiać, co właściwie skłania uczonych do formułowania nowej teorii rozszerzania się wszechświata? Jakie są niedomagania teorii skonstruowanych już w oparciu o Einsteinowską ogólną teorię względności? Odpowiedź na to pytanie jest następująca: Wartość teorii opartych na ogólnej względności jest wątpliwa, gdyż właściwie nie prowadzą one do niczego. Teoria Eddingtona, na przykład, rozpoczyna od mniej więcej dowolnego wprowadzenia dodatkowych małych wyrazów do wzorów Einsteina, po czym wyprowadza się modele matematyczne, które wszystkie zgodne są ze zjawiskiem ekspansji i pośród których możemy dowolnie wybierać. Jednakowoż żadna z teorii opartych na ogólnej względności nie daje nam dodatkowego wglądu we wszechświat. Tymczasem tego właśnie badacze najbardziej oczekują od teorii i to jest najważniejszym jej zadaniem, gdyż jedynie będąc w posiadaniu teorii, mamy do czego odnosić wyniki obserwacyjne, a jednocześnie mamy przesłanki, z których wnioskować możemy o nowych kierunkach obserwacji. Wszelkie obserwacje stają się bezużyteczne bez teorii, o którą mogłaby być oparta ich interpretacja.

Omówiwszy pokrótce zastrzeżenia w odniesieniu do „wytłumaczenia" rozszerzającego się wszechświata w oparciu o ogólną teorię względności, dochodzimy do pytania, co dało by się w tej sprawie zrobić? Jasne jest, że niewiele, jeżeli nie będziemy mieli jakiejś nowej koncepcji lub nowego podejścia do całego zagadnienia. Tą nową koncepcją, którą teraz omówię, jest koncepcja elektryczna, nie mająca nic wspólnego z koncepcją grawitacyjną.

Cała sprawa zaczyna się od protonu i elektronu. Są to dwie cząstki spośród cząstek elementarnych, z których zbudowana jest materia, posiadające przeciwne ładunki elektryczne, co powoduje ich silne wzajemne przyciąganie. Dwie takie cząstki, połączone więzami elektrycznymi, tworzą atom wodoru. Do tej pory uważano, że ładunki elektryczne elektronu i protonu są przeciwne i dokładnie się równoważą, co z pewnością w granicach bardzo wysokiej dokładności musi być prawdą, gdyż w przeciwnym razie wystąpiłyby pewne zjawiska, o których wiadomo, że nigdy nie występują. Ładunki elektryczne obu cząstek można mierzyć po-

średnio z dość dużą dokładnością, a wszystkie posiadane dane wskazują, że oba te ładunki są sobie równe, przynajmniej w granicach, w których ewentualna różnica nie ma żadnego znaczenia dla celów elektrycznych. Ale nawet przy tak dużej dokładności nie ma żadnych doświadczalnych danych, by twierdzić, że ładunki te są całkowicie i bezwzględnie równe. Gdy raz zdamy sobie z tego sprawę, założenie małej różnicy, tak małej, że nie obala dotychczasowych wyników, może z naukowego punktu widzenia stać się bardzo ciekawe. Spróbujmy, czy założenie takie nie umożliwi nam pewnych wyjaśnień lub przewidywań.

Gdyby ładunek protonu był liczbowo minimalnie większy niż ładunek elektronu, to nie zrównoważyłyby się one w zerowej sumie ładunków, ale przeciwnie proton i elektron nadałyby atomowi wodoru małą nadwyżkę ładunku dodatniego. Wyobraźmy sobie wielką kulistą przestrzeń z rozprowadzonymi w niej atomami wodoru. Ilość materiału zawartego w takiej kulistej przestrzeni, a więc także jej całkowita nadwyżka ładunku elektrycznego, zależeć będzie od sześcianu promienia. Jeżeli umieścilibyśmy pojedynczy atom wodoru na powierzchni takiej kuli, to działałyby na niego dwie przeciwne siły. Po pierwsze, materiał zawarty w kuli działałby w kierunku wciągnięcia tego pojedynczego atomu do wnętrza kuli na zasadzie siły grawitacji, przy czym, im większa kula, tym większa byłaby siła wciągająca. Po drugie, na skutek swej własnej minimalnej nadwyżki ładunku elektrycznego atom ten byłby odpychany elektrycznie przez całkowitą nadwyżkę ładunku całej kuli, a i w tym wypadku wielkość tej siły odpychającej wzrastałaby ściśle proporcjonalnie do wielkości kuli. Pierwsze pytanie, jakie w związku z tym powstaje, to: Jak wielka musi być nadwyżka ładunku elektrycznego, aby siła odpychania elektrycznego mogła przewyższyć siłę przyciągania grawitacyjnego? Nadwyżka ta okazuje się niesłychanie mała, a mianowicie jedna część na milion milionów milionów! Siły elektryczne są o tyle mocniejsze od stosunkowo bardzo słabej siły grawitacji, że tak minimalna nadwyżka ładunku elektrycznego wystarcza, by w efekcie spowodować odpychanie.

Jeżeli cały wszechświat rozpatrywać będziemy jako bardzo rozrzedzoną chmurę wodoru, to wówczas możemy przyjąć, że nadwyżki ładunków elektrycznych spowodują coś w rodzaju ciśnienia elektrostatycznego, które zmuszać będzie wszystkie atomy do oddalania się od wszystkich innych atomów i przeważy tendencję do wzajemnego przyciągania, która wystąpiłaby, gdyby działały jedynie siły grawitacyjne. Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, wyobraźmy sobie wszechświat taki właśnie prosty i wyrów-

nany, co jest tym bardziej dopuszczalne, że taki obraz muszą przyjmować wszystkie teorie oparte na ogólnej względności. W takim wszechświecie łatwo jest wyliczyć, jaki będzie wpływ założonego odpychania elektrycznego. Okazuje się, że jest on dokładnie taki, jaki potrzebny jest, by wszechświat rozszerzał się w sposób zgodny z tym, co wskazują obserwacje. Mówiąc inaczej, względna szybkość dwóch dowolnie wybranych atomów wodoru będzie zawsze proporcjonalna do odległości między nimi.

Poza tym, jeżeli gęstość utrzymywałaby się niezmieniona poprzez stałe tworzenie się nowej materii w całym wszechświecie, to wówczas stosunek prędkości do odległości miałby wartość stałą również w czasie. Taki wyrównany wszechświat znajdowałby się w niezmiennym, ustalonym stanie ruchu, czyli dokładnie w takim stanie, jaki się od pewnego czasu postuluje, ale jakiego nie zdołano nigdy zupełnie uwzględnić w tak zwanej „teorii stanu ustalonego", opisanej przez profesora Bondiego.

Zmierzone już prędkości oddalania się galaktyk dochodzą do jednej trzeciej prędkości światła, toteż, jeżeli odległe części wszechświata poruszając się z tak wielkimi prędkościami, niosą wraz z sobą nadwyżkę ładunku elektrycznego, istnieje oczywiście możliwość powstawania prądów elektrycznych i pól magnetycznych o bardzo wielkiej sile, co było by niezgodne z wynikami obserwacji. Musimy zatem rozpatrzyć całość zagadnień elektrycznych, wyłaniających się w związku z ruchem rozszerzającego się wszechświata, aby przekonać się, że nic bardzo groźnego nie dzieje się na tym odcinku. W tym celu posłużymy się zespołem równań matematycznych, związanych z nazwiskiem Maxwella. Ale zanim do tego przystąpimy, konieczne jest wprowadzenie pewnej małej, lecz bardzo ważnej zmiany. Chodzi o to, że jeżeli w przestrzeni tworzy się materia w formie wodoru, albo równej ilości wolnych protonów i elektronów, to również stwarzany będzie jednocześnie ładunek elektryczny. W takim wypadku nie będziemy mieli zachowania ładunku elektrycznego, gdy tymczasem z klasycznych równań Maxwella wynika, że ładunek elektryczny jest zawsze zachowany. Na wstępie trzeba do tych równań wprowadzić pewne niezmiernie małe wyrazy uwzględniające tworzenie się ładunku. Okazuje się, że potrzebne wyrazy są w swej formie analogiczne do sławnych wyrazów kosmologicznych, wprowadzonych w swoim czasie przez Einsteina do jego równań pola i ściśle zależnych od rozmiarów wszechświata.

Rozpatrując zagadnienie przy pomocy tak zmodyfikowanych równań, uzyskujemy rozwiązanie, które dowodzi, że, mimo nadwyżki ładunku elektrycznego, ruch odpływowy nie powoduje powstawania

ani pola magnetycznego, ani pola elektrycznego. Wszystko zatem się zgadza, a wszechwiat może nadal się rozszerzać bez jakichkolwiek przeszkód, odwracających jego ruch na skutek jakichś przedziwnych zjawisk elektrycznych i magnetycznych, których w rzeczywistości nie obserwujemy.

Pozostaje jeszcze sprawa zgęszczeń materii, jakie przedstawiają galaktyki i gromady galaktyk, których obserwacja (a nie jakiegoś materiału z ich tła) umożliwiły odkrycie i stwierdzenie ekspansji wszechświata. Dopiero w ostatnich czasach zaczęto uznawać możliwość istnienia materii międzygalaktycznej, a ma to doniosłe znaczenie dla teorii ekspansji elektrycznej, gdyż odnosi się ona do stanu, w którym rozmieszczenie materii jest wyrównane. Jednak, jeżeli materiał tła również posiada nadwyżkę ładunku elektrycznego, to nie może on mieć tendencji do skupiania się w chmury o większej gęstości, ponieważ taka nadwyżka ładunku przeciwdziałałaby skutecznie grawitacji. W jaki sposób mogą więc tworzyć się galaktyki?

Zróżnicowanie się jednej części przestrzeni w stosunku do innych mogłoby nastąpić jedynie wówczas, gdyby w jakimś punkcie materia została zjonizowana, czyli gdyby elektryczne więzy łączące protony z elektronami w formie atomów wodoru zostały zerwane. Zjonizowanie występuje zawsze w dostatecznie wysokiej temperaturze i właśnie to zjawisko umożliwia początek i rozwój kondensacji, a tym samym powstawanie galaktyk jedynie poprzez działanie sił grawitacyjnych. Przebieg tego procesu jest następujący. Gdy tylko protony i elektrony wystąpią jako wolne cząstki, natychmiast ujawnia się gwałtowne działanie nadwyżki ładunku elektrycznego, zmierzające do wypchnięcia protonów poza dany rejon i do zatrzymania w nim wolnych elektronów. Na skutek tego działania nadwyżka ładunku elektrycznego może być usunięta prawie natychmiast. Ta ruchliwość jest dobrze znaną cechą wszystkich przewodników — a na tym właśnie polega jonizacja — toteż jeżeli jakaś część przestrzeni ulegnie zjonizowaniu, powstanie w niej pewna nadwyżka w ilości elektronów wystarczająca akurat do zrównoważenia nieznacznej nadwyżki w ładunku protonów. Każda taka część przestrzeni staje się dokładnie obojętna elektrycznie. W tym momencie na skutek zaniknięcia nadwyżki ładunku elektrycznego działają już same siły grawitacyjne, i w takich rejonach może rozpocząć się i rozwijać kondensacja galaktyk.

Pierwotna nadwyżka ładunku elektrycznego jest tak mała, że na to, aby materia była neutralną, potrzeba jedynie, by na 10^{18} protonów przypadało $10^{18}+2$ elektronów. Odnosiło by się to do wszystkich ściśle neutralnych ciał, włącznie z tymi, które ewentualnie występują na ziemi. Różnica taka jest jednak daleko po-

niżej różnic, które mogłyby się w sposób wyraźniejszy ujawnić w laboratorium.

Omawiana tu nowa teoria elektryczna daje jedynie rozwiązanie zadania, w którym stosunek prędkości do odległości musi być zawsze i wszędzie ten sam. Jest ona w stanie wskazać na rzeczywistą siłę w dawniejszym newtonowskim znaczeniu, która ruch taki wywołuje. Jednocześnie teoria elektryczna wskazuje kierunek, w którym powinny pójść prace doświadczalne, aby stwierdzić, czy rzeczywiście ładunek protonu różni się od ładunku elektrycznego w sposób przyjęty w teorii, chociaż różnica taka, jeśli istnieje, jest minimalna. Gdyby udało się wykazać istnienie takiej różnicy, było by to w fizyce odkryciem niezmiernej wagi. Jednak opracowanie wiarogodnych doświadczeń nie będzie rzeczą łatwą, ponieważ wartości wchodzące tu w grę są niezmiernie małe, co zresztą było przyczyną, że nie zauważono tej różnicy wcześniej, przyjmując bez zastrzeżeń równość ładunków elektrycznych protonu i elektronu.

Teoria elektryczna, jak już wskazaliśmy, daje ponadto szczegółowy obraz tego, co rzeczywiście dzieje się w różnych rejonach przestrzeni, a czyni to z dokładnością, której przypuszczalnie nigdy nie da się osiągnąć w oparciu o ogólną teorię względności. Zresztą, nawiasem mówiąc, sam Einstein miał o wiele mniej zaufania do takiego podejścia niż większość jego następców i komentatorów.

Jeszcze jednym ciekawym aspektem teorii elektrycznej jest to, że w oparciu o nią można wytłumaczyć, jak powstają promienie kosmiczne o wielkiej energii i jaka jest przyczyna tego, że pędzą one poprzez przestrzeń z prędkościami prawie równymi prędkości światła. Promienie takie pochodzą od protonów, które wyrzucane są na zewnątrz olbrzymich obszarów zjonizowanych w miarę tego, jak te strefy zjonizowane pozbywają się stale przybywającej, małej nadwyżki ładunków dodatnich. Jest to wynik uboczny teorii elektrycznej. W przeszłości nieprzypuszczano nawet, że wynik taki jest możliwy w teoriach dotyczących roszerzającego się wszechświata, tym bardziej, że teorie te nie osiągnęły właściwie nic ponad to, co założono w nich od początku. Nie chcę przez to w jakiś sposób krytykować teorii ogólnej względności grawitacji, gdyż w zastosowaniu do układu słonecznego jest ona prawie na pewno wielkim postępem w stosunku do teorii Newtona. Wydaje się jednak coraz bardziej wątpliwe, czy teorię ogólnej względności można modyfikować przez wstawianie wyrazów kosmicznych, tak by stosowała się ona do wszechświata jako całości. I właśnie z tym pytaniem borykali się kosmolodzy w ciągu ostatnich trzydziestu lat. Pojawienie się nowej teorii rozszerza dyskusję, po-

ważdopóki nie wymyślono nowego podejścia do całego zagadnienia, sprawę można było rozważać jedynie w ograniczonym zakresie, niezależnie od tego, jak pomysłową i skomplikowaną byłaby taka dyskusja.

Jest pewien aspekt teorii elektrycznej specjalnie interesujący fizyków teoretycznych, którzy zajmują się głównie budową materii. Aby wyjaśnić powody ich zainteresowania, trzeba przypomnieć, że istnieją pewne stałe bezwzględne, niezależne od wszelkich umownie obranych jednostek masy, długości lub czasu. Stałe te można wyprowadzić ze stałych charakterystycznych dla atomu lub dla wszechświata. Na przykład, liczba wynikająca ze stosunku siły elektrycznej do siły grawitacyjnej pomiędzy protonem a elektronem wynosi mniej więcej 10^{39}, czyli liczbę składającą się z trzydziestu dziewięciu zer po jedynce, co jest wartością ogromną. Rozpatrzmy teraz stosunek dwu znanych długości, a mianowicie, z jednej strony wielkość wszechświata, czyli skończoną odległość, poza którą nie da się nigdy przeprowadzić obserwacji, a z drugiej średnicę elektronu. Obie te wielkości znamy, a ich stosunek wynosi znów 10^{39}.

Od wielu lat dość powszechne było podejrzenie, że zbieżność ta nie jest wynikiem przypadku, tym bardziej, że istnieją inne tego rodzaju zbieżności. Przypuśćmy, że rozpatrujemy masę całego wszechświata, a można ją wyliczyć z dość dużą dokładnością, i podzielimy ją przez masę jednego atomu wodoru. Wynik takiego działania możemy nazwać „ilością cząsteczek w obserwacyjnie dostępnym wszechświecie". Ilość ta wynosi, *mirabile dictu,* 10^{78} z małym mnożnikiem, czyli jest dokładnie kwadratem poprzedniej liczby 10^{39}. Nie jest to jedyna zbieżność tego rodzaju. Czy może to być wynikiem jedynie przypadku? Fizycy przypuszczają, że jednak nie i od dawna zgodni są w swej opinii, że takie zbieżności stanowią jakiś istotny klucz do związku zachodzącego pomiędzy atomem a wszechświatem.

Fizycy mieli w tej sprawie bardzo trudny problem do rozstrzygnięcia. Jeżeli ekspansja wszechświata tłumaczyłaby się teoretycznie na zasadzie ogólnej względności, to wówczas te liczbowe zbieżności wskazywałyby na jakiś związek pomiędzy strukturą atomu a grawitacją, gdyż nowoczesne podstawy grawitacji mieszczą się w ramach ogólnej względności. Tymczasem, jak do tej pory, fizycy nie widzą żadnej możliwości, by włączyć teorię budowy materii do teorii ogólnej względności, a brak takiej możliwości w teoriach fizykalnych uważany był za dość kłopotliwy.

Natomiast, jeżeli okazało by się, że opisana tutaj czysto elektryczna teoria rozszerzania się wszechświata jest słuszna, to wte-

dy cyfra 10^{39} byłaby poprostu odwrotnością kwadratu liczby oznaczającej nadwyżkę ładunku elektrycznego, która to nadwyżka, jak już powiedzieliśmy, jest niezbyt dużą wielokrotnością cyfry 10^{18}, a więc rachunek nasz zgadza się prawie dokładnie. Poza tym, siła spowodowana nadwyżką ładunku elektrycznego wyznacza wielkość promienia wszechświata dostępnego dla naszych obserwacji, gdyż dla nas wszechświat kończy się na takiej odległości, na której prędkość oddalania równa jest prędkości światła. Zwiększenie nadwyżki ładunku elektrycznego musiałoby spowodować w naszej teorii zmniejszenie promienia wszechświata. Grawitacja nie wchodziłaby tu w grę poza ograniczonym wpływem w kierunku nieznacznego zmniejszenia ekspansji, ale wpływ ten nie jest dostatecznie duży, by w jakikolwiek zasadniczy sposób zmienić omawiane tu zbieżności liczbowe.

Nowa hipoteza elektryczna jest więc apriorycznie dogodna dla fizyków, gdyż stanowić może dla nich wyjście z pewnych istniejących dziś trudności i pozwoli im na swobodne konstruowanie teorii na razie bez zwracania uwagi na kłopoty wynikające w związku z grawitacją. Nie ulega jednak wątpliwości, że prędzej czy później grawitacja wyłoni się z teorii jako nieskończenie słaba, rezydualna siła emanująca z wszelkiej materii i energii. Ale przypuszczalnie byłoby to ostatnim udoskonaleniem wprowadzonym do teorii cząstek, i to udoskonaleniem nieważnym w porównaniu do innych trudności w rozumieniu istoty materii.

Na koniec pozostaje jeszcze pytanie, które ludzie często stawiają w odniesieniu do każdej nowej teorii. Pytanie to brzmi: *Czy jest ona słuszna?* Ale prawie zawsze jest to pytanie, na które nie da się odpowiedzieć od razu. Nauka stała się obecnie sprawą niesłychanie zawiłą, a hipotezy oddzielają od obserwacji długie łańcuchy rozumowania i wniosków. Na to, by udzielić odpowiedzi na jakieś zapytanie, trzeba przeprowadzać zawiłe i nieraz bardzo pomysłowe doświadczenia. W rozpatrywanym przez nas przypadku obie te okoliczności odgrywają rolę. Ale gdyby udało się opracować jakieś pewne doświadczenie, które umożliwiłoby potwierdzenie nadwyżki w jednym z przeciwnych ładunków elektrycznych, teoria elektryczna byłaby nie do obalenia. Na razie teorię tę można wysuwać jedynie jako nową ewentualność, którą należy rozpatrzyć i wypróbować. Ale, ogólnie rzecz biorąc, wprowadza ona nowe perspektywy w różnych dziedzinach, gdyż wydaje się, że może ona dostarczyć te ogniwa łączące kosmologię, teorię kwantową i teorię względności, których brak od dawna dawał się odczuwać i które od dawna zdawały się być tuż, tuż za horyzontem.

R. A. Lyttleton

DYSKUSJA: H. BONDI, W. B. BONNOR, R. A. LYTTLETON I G. J. WHITROW

(Przewodniczący dyskusji: G. J. WHITROW[1])

Whitrow: Poglądy, które przedstawili nam Panowie Lyttleton i Bondi, są pełne ciekawych możliwości i pobudzają do dalszych rozważań, niemniej ci, którzy popierają dawniejszy punkt widzenia, zapewne zastanawiają się nad tym, jak uda się pogodzić te nowe hipotezy z prawami przyrody, od których, ich zdaniem, nie ma żadnego powodu odstępować. W szczególności wydaje mi się, że dr Bonnor ma tutaj pewne zastrzeżenia dotyczące zasady zachowania energii.

Bonnor: Tak jest. Wydaje mi się, że byłoby najlepiej wyjaśnić ten punkt od razu. Według twierdzeń teorii stanu ustalonego, materia stwarzana jest nieustannie z niczego w pustej przestrzeni. Wiemy jednak ze szczegółowej teorii względności, że materia jest pewną formą energii, a więc wynika z tego, że energia jest stwarzana z niczego. Jest to jednak sprzeczne z tak zwaną zasadą zachowania energii, która została potwierdzona przez pomiary o bardzo wysokim stopniu dokładności, toteż ogół fizyków niechętnie odstąpiłby od tej zasady. Zdaniem profesora Bondiego nie mamy żadnych danych, by twierdzić, że bardzo nieznaczne tempo tworzenia się materii, potrzebne w teorii stanu ustalonego, jest sprzeczne z zasadą zachowania energii, w granicach dokładności doświadczalnej. Jednak, moim zdaniem, znacznie prostszym, a tym samym i słuszniejszym wydaje się twierdzenie, że energia jest ściśle i dokładnie zachowywana. Myślę, że tylko naprawdę wielkie i oczywiste korzyści mogłyby uzasadnić odstąpienie od tej podstawowej zasady.

Lyttleton: Oczywiście, prawdą jest, że zasada zachowania energii przetrwała bardzo długo, ale chyba Eddington trafił w samo sedno sprawy mówiąc, że przyczyną tak długiego uznawania tej zasady było po prostu to, iż w fizyce energię zdefiniowano jako coś, co podlega zachowaniu. Wynikiem tego było, że od czasu do

---

[1] W cyt. wyż. *Rival Theories of cosmology* s. 34—60. G. J. Whitrow jest lektorem matematyki stosowanej w Imperial College of Science and Technology (University of London). Ogłosił m. in. *The structure and evolution of the universe*, Hutchinson of London, 1959. Książka ta stanowi gruntowną przeróbkę jego poprzedniej pracy. *The structure of the universe*, Hutchinson of London, 1950.

czasu wprowadzano rozmaite nowe czynniki, definiując je jako energię, aby tylko utrzymać zasadę zachowania energii.

Osobiście, nie wydaje mi się, by koncepcja tworzenia była sprzeczna z zasadą zachowania energii. To, co zaszło w naszej sferze pojęć w ciągu ubiegłych lat, polega po prostu na tym, że prawo sprawdzone jedynie w przybliżeniu rozciągnięto do ostatecznych granic, a nawet poza nie, po czym ogłoszono, że jest to bezwzględnie ścisłe prawo naukowe. A tymczasem, zasada zachowania energii nie może być w ogóle ustalona jako ściśle obowiązująca aż do ostatniego miejsca dziesiętnego, ponieważ nigdy nie była zdefiniowana w tak ścisły sposób. Postulując tempo tworzenia o wiele niższe niż to mogłyby wykazać najbardziej dokładne pomiary, nie popadamy w żadną sprzeczność z danymi doświadczalnymi. Przeciwnie, jestem skłonny twierdzić, że takie stawianie sprawy jest całkowicie zgodne z jedną z typowych dróg postępu w nauce. Warto tu może przypomnieć dla porównania, że był taki okres w chemii, kiedy uważano, iż ciężar atomowy jest dokładnie liczbą całkowitą, tymczasem dopiero wykazanie nieścisłości tego poglądu przyczyniło się do ogromnego postępu w tej dziedzinie.

Whitrow: A co na to może odpowiedzieć dr Bonnor?

Bonnor: Dr Lyttleton powiedział nam, że zasada zachowania energii jest truizmem, ponieważ tak zdefiniowaliśmy energię, by jej zachowanie stało się koniecznością. Warto w związku z tym przypomnieć dzieje cząstki zwanej neutrino. Istnienie tej cząstki elementarnej założył Pauli około roku 1932, właśnie w celu ratowania zasady zachowania, i z tego powodu przez wiele lat cząstkę tę wielu ludzi uważało jedynie za fikcję matematyczną. Tymczasem obecnie okazało się, że neutrino rzeczywiście istnieje i jest realnym składnikiem przyrody. W świetle tego wydaje się, że zachowanie energii nie jest bynajmniej truizmem.

Chciałbym raz jeszcze podkreślić to, co już mówiłem o prostocie. Jest oczywiste, że prostszym rozwiązaniem jest założenie ścisłego zachowania energii i wciąż nie mogę się doczekać, by ktoś wytłumaczył mi, jakie korzyści możemy osiągnąć przez dodatkowe komplikowanie zasady zachowania energii.

Bondi: Moim zdaniem korzyści te tkwią w uzyskanym w ten sposób obrazie wszechświata. Wszechświat niezmienny jest prostszy od wszechświata typu ewoluującego, który popiera dr Bonnor. Myślę, że powinniśmy dokładnie sprecyzować, na czym polega różnica między nami. Dr Bonnor uważa, że wszechświat jest jednolity w przestrzeni. Nazywamy to „zwykłą zasadą kosmologiczną".

Swojego czasu Gold i ja zaproponowaliśmy tak zwaną „doskonałą zasadę kosmologiczną". Według niej wszechświat byłby jednolity nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. Ta cecha niezmienności w czasie odnosi się jedynie do wszechświata jako całości, a oczywiście nie dotyczy poszczególnych części składowych wszechświata, czyli galaktyk, z których każda z biegiem czasu starzeje się.

B o n n o r: Prawdą jest, że zwyczajna zasada kosmologiczna jest jedynie założeniem, ale tym bardziej jest nim doskonała zasada kosmologiczna. Toteż, jeżeli staramy się hipotezy formułować oszczędnie, to wydaje mi się, że i w tym wypadku stanowisko kosmologii relatywistycznej jest łatwiejsze do przyjęcia.

B o n d i: Absolutnie nie mogę się z tym zgodzić. Wydaje mi się, że istotą pracy naukowej jest właśnie to, że p o w i n n i ś m y robić założenia. Całkowicie zgadzam się z poglądem, że zasada kosmologiczna jest założeniem, i że doskonała zasada kosmologiczna jest nim w jeszcze większym stopniu. Niemniej, im dalej posuniemy nasze założenie tym łatwiej będzie można je sprawdzić poprzez doświadczenia i obserwacje. Właśnie „wychylanie się" jest istotnym celem hipotez naukowych, które powinny być jak najbardziej otwarte na zarzuty. Największą zaletę doskonałej zasady kosmologicznej widzę przede wszystkim w tym, że jest ona tak łatwa do obalenia. Praktycznie biorąc jest ona o wiele łatwiejsza do obalenia poprzez doświadczenia i obserwacje niż zwykła zasada kosmologiczna i wydaje mi się, że z tym punktem widzenia musi się Pan zgodzić.

B o n n o r: Zgadzam się całkowicie, że obserwacje mogą obalić teorię stanu ustalonego. Niemniej z tego, co było tu powiedziane wydaje się, że jedyną korzyścią, jaką możemy uzyskać z odrzucenia zasady zachowania energii i z przyjęcia doskonałej zasady kosmologicznej, będzie teoria łatwa do obalenia dla astronomów zajmujących się obserwacjami. Przyznać muszę, że nie wydaje mi się to korzyścią ostateczną.

B o n d i: Jeżeli Panu to nie wystarcza, to widocznie Pański pogląd na istotę nauki różni się całkowicie od mojego. Zdecydowanie uważam, że głównym celem każdej teorii naukowej jest właśnie praktyczna możliwość obalenia jej. Poza tym, jedynie na gruncie doskonałej zasady kosmologicznej zyskujemy jakieś podstawy, by przypuszczać, że nasze ziemskie teorie fizyczne stosują się do wszechświata jako całości. Pan zakłada, że prawa ogólnej względności, które sformułowno przede wszystkim w oparciu o obecne ruchy układu słonecznego, powinny znaleźć zastosowa-

nie nawet gdyby warunki panujące we wszechświecie skrajnie różniły się od obecnych. To założenie wydaje mi się nadzwyczaj dowolne i bardzo nieprawdopodobne. Gdyby doskonała zasada kosmologiczna okazała się błędna, to kosmologia stanowiłaby przedmiot o wiele trudniejszy niż to Pan zdaje się przypuszczać. Trzeba by wówczas rozpatrywać możliwość zmian w fizyce lokalnej, wynikających ze zmian we wszechświecie i z kolei wpływających na wszechświat w sposób niezmiernie złożony.

Bonnor: W każdym razie jestem przekonany, że równania pola w ogólnej względności są słuszne dla wszystkich stanów wszechświata. To, co robimy w relatywistycznej kosmologii, polega na przenoszeniu praw odkrytych w odniesieniu do lokalnej grawitacji na stosunki grawitacyjne panujące we wszechświecie jako całości. Jest to całkowicie zgodne z powszechnie przyjętym postępowaniem naukowym i jak dotąd nie doprowadziło do sprzeczności z wynikami obserwacji. Ostatecznie wszyscy stale ekstrapolujemy prawa przyrody; na przykład, zastanawiając się nad wnętrzem słońca, rozpatrujemy zjawiska, o których nie posiadamy wiedzy bezpośredniej, a jedynie posługujemy się prawami fizyki i zakładamy, że są one słuszne również w warunkach bardzo odmiennych od tych, w których zostały bezpośrednio sprawdzone. Zazwyczaj nie ustalamy „zasady", aby usprawiedliwić nasze ekstrapolacje, i nie widzę żadnej potrzeby, by taką zasadę wprowadzać w kosmologii.

Bondi: Przejdźmy do innego zagadnienia. Całkowicie zgadzam się z Panem, że teoria ogólnej względności świetnie określa takie lokalne zjawiska, jak ruchy w układzie słonecznym. Ale czy Pan rzeczywiście uważa, że przynosi ona korzyści, gdy ją ekstrapolujemy na wszechświat jako całość?

Bonnor: Cieszę się, że postawił Pan to pytanie, gdyż wydaje mi się, że z Pańskiego wykładu, a także z wykładu dr Lyttletona wynikało, iż kosmologia relatywistyczna nie była teorią dającą jakieś korzyści. Z takim twierdzeniem zgodzić się nie mogę. Przeciwnie, uważam za całkiem uzasadnione twierdzenie, że teoria ogólnej względności przewidziała ekspansję wszechświata zanim komukolwiek przyszło do głowy, by takiego zjawiska szukać poprzez obserwacje. Było to osiągnięcie fenomenalne. Tak samo całkiem uzasadnione wydaje mi się twierdzenie, że w dwudziestych i trzydziestych latach naszego stulecia różnorodność modeli wszechświata, wynikająca z ogólnej względności, była potężnym bodźcem, skłaniającym astronomów do nowych obserwacji, mających na celu odkrycie, która z tych możliwości pokrywa się z rzeczy-

wistością. Na przykład, dotychczas jeszcze nie została obalona zdumiewająca możliwość skończoności wszechświata. Nie muszę chyba tego przypominać, ale dziesięć lat temu przypuszczano, że zachodzi sprzeczność pomiędzy ogólną względnością, a danymi obserwacyjnymi, ponieważ według niektórych głównych modeli relatywistycznych początek ekspansji miał rzekomo nastąpić już po powstaniu naszej galaktyki. Wydaje mi się, że właśnie ta sprzeczność była jednym z powodów, które skłoniły astronomów do ponownego sprawdzenia prawa Hubble'a i w konsekwencji doprowadziła do jego ponownego sformułowania, tak iż jest ono obecnie zgodne z teorią relatywistyczną.

Bondi: Inną sprawą, o którą chciałbym Pana zapytać, jest to zróżnicowanie pomiędzy fazą ekspansji a innymi fazami naszego wszechświata. Jednym z zagadnień, które uważam za specjalnie ważne, jest to, że właśnie na skutek rozszerzania się wszechświata niebo jest ciemne w nocy. Doświadczalnie, zasadniczą wagę posiada fakt, że promieniowanie ulega pochłonięciu we wszechświecie. Na skutek tego powstaje wyraźny brak równowagi pomiędzy materią a promieniowaniem, co jest konieczne, by mogła powstać ewolucja i by mogło istnieć życie. Zadziwiającym jest dla mnie przypuszczenie, że te prawa fizyczne, których słuszność, w pewnych granicach dokładności, odkryliśmy doświadczalnie w obecnym okresie wszechświata, miałyby również znaleźć zastosowanie w okresie, w którym wszechświat nie rozszerzał się, a więc wtedy, kiedy panowały warunki wręcz niewiarygodnie różne od obecnych.

Bonnor: O ile zrozumiałem, chodzi Panu o to, że w skończonym wszechświecie, o którym mówiłem, wystąpi kiedyś okres kontrakcji. Uważa Pan, że gdy ten okres nastąpi, wszechświat będzie różnił się całkowicie od obecnego, a różnica ta może być tak ogromna, że w tym przyszłym okresie nie będziemy mogli nawet przeprowadzać obserwacji. Oczywiście, taka możliwość nie jest wykluczona, ale twierdzenie, że coś takiego jest niemożliwe, ponieważ w nowych warunkach nie moglibyśmy istnieć i obserwować, wydaje mi się twierdzeniem bardzo antropocentrycznym.

Bondi: W tym wszystkim o wiele bardziej niepokoi mnie przeszłość niż przyszłość. Jeżeli, jak przypuszczają niektórzy badacze, wszechświat oscyluje, to obecny okres ekspansji nastąpił po poprzednim okresie kontrakcji. Zastanawiam się właśnie nad tym poprzednim okresem kontrakcji, ponieważ na wielkich odległościach mógłby on być dostrzegalny. Zważywszy, że szybkość światła nie jest nieskończona, bardzo odległe rejony widzimy tak, jak przedstawiały się one bardzo dawno temu. Jeżeli kiedyś wszech-

świat kurczył się, to przypuszczalnie był w tym okresie bardzo jasny (promieniowanie bowiem jest osłabiane przez ekspansję i wzmacniane przez kontrakcję), a więc światło z tamtego okresu powinno być dla nas jeszcze dziś dostrzegalne.

Lyttleton: Czy mogę powiedzieć teraz parę słów o sprawie, którą poruszył w swym wykładzie dr Bonnor. Chodzi mi o to, czy wytłumaczenie przesunięcia ku czerwieni na zasadzie zjawiska Dopplera jest bardziej uzasadnione od innych prób interpretacji tego przesunięcia. Osobiście całkowicie zgadzam się z tym twierdzeniem, niemniej od czasu do czasu pojawiały się głosy kwestionujące słuszność Dopplerowskiej interpretacji tego przesunięcia. Na przykład, twierdzi się czasami, że setki milionów lat temu, kiedy zostało wysłane światło, dzięki któremu obecnie widzimy odległe galaktyki, prawa fizyki różniły się od obecnych i że właśnie to jest powodem występowania linii widmowych w innym niż zazwyczaj miejscu.

Otóż, nie widzę w jaki sposób prawa fizyki, które ulegają zmianom w czasie, byłyby w ogóle prawami fizyki. Jest to może z mojej strony jakimś aktem wiary naukowej, niemniej uważam, że powinniśmy zawsze tak formułować prawa naukowe, by czas jako taki nie wchodził w nie explicite. Jeżeli okaże się, że jednak tak jest, wówczas, wydaje mi się, że powinniśmy rozejrzeć się w poszukiwaniu właściwej przyczyny rozpatrywanego zjawiska, zachowując bezczasowe prawa. Mogę tu zacytować pewien przykład. Zaledwie kilkadziesiąt lat temu wydawało się, że w długości wszystkich planet wewnętrznych występuje przyspieszenie, a gdyby tak było rzeczywiście oznaczałoby to, że zasady dynamiki Newtonowskiej nie stosują się do planet wewnętrznych. W owym czasie standardem miary czasu był obrót ziemi, ale gdyby wprowadzić hipotezę, że czas obrotu ziemi dookoła swej osi nie jest wartością stałą i że czas obrotu nieznacznie się przedłuża, to w wyniku takiej hipotezy planety wracają na swoje właściwe miejsce, a jednocześnie zachodzi konieczność zbadania przyczyny powodującej zmianę obrotu ziemi. W rzeczywistości udało się rozpoznać, przynajmniej w pewnym stopniu, przyczyny opóźniające obrót ziemi, a to z kolei doprowadziło do postępu z punktu widzenia dynamiki ruchów ziemi. Toteż za rzecz z gruntu fałszywą uważam próbę wytłumaczenia przesunięcia ku czerwieni w sposób, który w rzeczywistości odpowiadałby wprowadzeniu czasu do równań ruchu.

Bonnor: Chciałbym podkreślić raz jeszcze, że prawa przyrody, tak jak są one postulowane na podstawie ogólnej względności, nie ulegają zmianom w czasie. Uważamy, że równania pola w ogólnej teorii względności znajdują zastosowanie w każdym czasie. Ulega

zmianom jedynie stan, w którym znajduje się wszechświat. Jasnym jest, że rozporządzamy pewną ilością przykładów dowodzących że tak jest istotnie. Wystarczy wymienić chociażby galaktyki. W ogólnej względności robimy jeden krok dalej i mówimy o ewolucji wszechświata, i wydaje mi się, że w tym względzie nie ma żadnych powodów, dla których nie mielibyśmy przeskoczyć od galaktyk do wszechświata.

W h i t r o w: Mówiliśmy tutaj o zagadnieniu potwierdzania lub odrzucania teorii na podstawie wyników doświadczalnych. W odniesieniu do kosmologii jednym z najbardziej interesujących aspektów teorii wysuniętej przez dr Lyttletona jest oparcie jej na hipotezie, która być może w niedalekiej przyszłości będzie potwierdzona lub obalona przez doświadczenia w laboratorium. Załóżmy więc dla umożliwienia nam dalszych rozważań, że teoria ta została już doświadczalnie potwierdzona w granicach dopuszczalnego błędu. Czy takie potwierdzenie byłoby równoznaczne z automatycznym udowodnieniem słuszności teorii stanu ustalonego i niesłuszności wszystkich innych teorii, nie opartych na nieustannym stwarzaniu materii?

L y t t l e t o n: Nie przypuszczam, by potwierdzenie takie miało ostatecznie ugruntować teorię stanu ustalonego przy jednoczesnym wykluczeniu innych teorii. Zagadnienie to nie jest dla mnie całkowicie jasne i sam nie w pełni zdaję sobie sprawę, czy możliwym jest, by wszechświat był jednolity w przestrzeni, ale nie w czasie, a jednocześnie był napędzany przez odpychanie elektryczne.

W h i t r o w: Czy jest jakaś praktyczna możliwość bezpośredniego sprawdzenia postulowanej różnicy pomiędzy ładunkiem protonu i elektronu.

L y t t l e t o n: Tak, i właśnie z tego powodu profesor Bondi i ja zdecydowaliśmy się przedstawić naszą teorię ujmując ją jako różnicę ładunku pomiędzy protonem i elektronem. Istnieje inna alternatywna możliwość nadwyżki ładunku we wszechświecie, nawet jeżeli ładunki protonu i elektronu są dokładnie równe i przeciwne sobie. Możliwość taka powstałaby, gdyby we wszechświecie znajdowało się trochę więcej protonów niż elektronów. Wybraliśmy jednak pierwsze sformułowanie, właśnie dlatego, że znajduje się ono na samej granicy tego, co można sprawdzić przez doświadczenia laboratoryjne. Niemniej, uważam, że doświadczenie takie będzie niezmiernie trudne. Jedną z trudności stwarza nasza stała skłonność do myślenia, że tak powiem, w kategoriach teorii klasycznej, według której te dwa ładunki są dokładnie równe i prze-

ciwne sobie. W istocie, cała aparatura laboratoryjna, którą użyto do takiego doświadczenia, włącznie ze wszystkimi pojemnikami, staje się od razu podejrzana, gdyż może zawierać w sobie nadwyżkę ładunku. Toteż trzeba będzie zachować najdalej idące ostrożności.

Z tego względu uważam, że opracowanie jakiegoś zadowalającego doświadczenia makroskopowego będzie sprawą niezmiernie trudną. Z drugiej strony jednak, przeprowadzane już doświadczenia z pojedynczymi cząsteczkami w bardzo silnym polu elektrycznym wykazały, że te dwa ładunki są przypuszczalnie równe i przeciwne sobie z dokładnością do jednej części w 10^{15}. Trzeba jeszcze zwiększyć dokładność pomiaru jakieś tysiąc, albo może dziesięć tysięcy razy, aby dojść do wymaganej dokładności, a więc nie jest wykluczone, że przeprowadzenie tego doświadczenia będzie możliwym w niedalekiej przyszłości.

Jeżeli jednak okazałoby się, że nadwyżka ładunku elektrycznego we wszechświecie spowodowana jest większą ilością protonów niż elektronów, a nie nieco większym ładunkiem protonu przy równej ilości protonów i elektronów, to przeprowadzenie prób doświadczalnych, które mogłyby ostatecznie rozstrzygnąć tę sprawę, będzie zagadnieniem o wiele trudniejszym.

Whitrow: Jednym z kryteriów obserwacyjnych, odróżniających teorię stanu ustalonego od innych, chociaż nie wszystkich, teorii, opartych na ogólnej względności jest to, że przewiduje ona, jaka powinna być przeciętna gęstość materii we wszechświecie. W teorii stanu ustalonego jest to ściśle przewidziane, a na podstawie naszej obecnej wiedzy, uzyskanej w drodze obserwacji o rozmieszczeniu materii we wszechświecie, przewidywania te zdają się wskazywać na to, że większość materii, może nawet znacznie więcej niż 90 procent, stanowi materiał rozproszony pomiędzy galaktykami i gromadami galaktyk, przypuszczalnie głównie jako wodór. Może zechciałby Pan coś nam na ten temat powiedzieć?

Lyttleton: Jest rzeczą interesującą, że właśnie to jest jedna ze spraw, których rozstrzygnięcie mogą nam ułatwić sztuczne satelity. Gdybyśmy mogli umieścić teleskop na takim satelicie lub na pojeździe poruszającym się poza atmosferą ziemską, uniknęlibyśmy w ten sposób przeszkód wynikających z intensywnej absorbcji w nadfiolecie, która obecnie utrudnia wszystkie obserwacje naziemne. W ten sposób może uda nam się stwierdzić, jaka jest rzeczywista ilość rozproszonej materii we wszechświecie. Z tego powodu oczekuję dnia, w którym będziemy mieli obserwatoria w przestrzeni, umożliwiające nam dokonanie tych tak ciekawych obserwacji.

B o n d i: Może warto tu coś powiedzieć o tym, dlaczego w naszej teorii potrzebna jest tak duża ilość materii pomiędzy galaktykami. Według twierdzeń teorii stanu ustalonego w miarę oddalania się galaktyk muszą powstawać nowe, tak by średnia przestrzeń między nimi była zawsze ta sama. Z uwagi właśnie na ten budulec, potrzebna nam jest znaczna ilość materii pomiędzy galaktykami.

B o n n o r: Chciałbym tu jeszcze poruszyć sprawę wieku wszechświata. Określenie „wiek wszechświata" nie bardzo mi się podoba i wolę mówić o „okresie ekspansji". Moim zdaniem jednym z poważnych mankamentów kosmologii relatywistycznej było właśnie przypuszczenie, że jakieś osiem miliardów lat temu nastąpiło stworzenie wszechświata, względnie w tym czasie miał on jakiś określony początek. W moim pojęciu jest to pogląd nienaukowy. Zamiast takiego ustawienia sprawy, będziemy musieli spróbować dociec, co działo się ze wszechświatem, zanim rozpoczęło się obecne stadium ekspansji.

Mimo wszystko, istnieją pewne oznaki, że w przeszłości, pięć do dziesięciu miliardów lat temu, coś zdumiewającego i niezwykłego stało się z wszechświatem. Nie chodzi tu tylko o to, że wiek naszej galaktyki wydaje się mieścić w tych granicach. Na przykład sławny astronom Walter Baade przypuszczał, że mniej więcej sześć miliardów lat temu we wszystkich galaktykach wystąpił okres intensywnego tworzenia się gwiazd, a są też i inne dane dotyczące tendencji gromad galaktyk do stopniowego rozpraszania się, które wskazywałyby, że gromady te istniały jedynie przez mniej więcej ten sam okres czasu. Jest oczywistym, że teoria stanu ustalonego popadłaby w bardzo poważne trudności, gdyby wiek wszystkich galaktyk okazał się z grubsza taki sam. Chciałbym dowiedzieć się od profesora Bondiego, co może powiedzieć na temat tych obserwacji.

B o n d i: Właśnie tego typu obserwacji domagałem się od wielu lat. Od czasu, kiedy jakieś jedenaście czy dwanaście lat temu Gold i ja sformułowaliśmy teorię stanu ustalonego, zawsze byliśmy przekonani, że obserwacje związków zachodzących pomiędzy zmiennością zjawisk a czasem są najprostszym sposobem zbadania, czy nasz wszechświat znajduje się w stanie ustalonym, czy też nie. Ujmując to w sposób nieco odmienny, możemy powiedzieć, że patrząc w przestrzeń patrzymy jednocześnie w przeszłość, gdyż z powodu skończonej prędkości światło docierające do nas obecnie z bardzo odległych galaktyk, musiało być przez nie wysłane bardzo dawno temu. W ten sposób przez obserwacje najbardziej odległych galaktyk możemy wyrobić sobie wyobrażenie, jaki był wygląd wszechświata w bardzo odległej przeszłości. Okresy czasu,

które wchodzą tu w grę są ogromne i sięgają kilku miliardów lat. Jeżeli wykryta zostanie różnica pomiędzy galaktykami w odległej przeszłości i obecnie, to trzeba będzie zarzucić teorię stanu ustalonego. Jest to jeden z punktów w których teoria ta jest najbardziej otwarta na ataki. W istocie w ciągu ostatnich dwunastu lat dwukrotnie doniesiono o obserwacjach, potwierdzających jakoby istnienie takiego związku czasowego, ale w żadnym z tych dwu wypadków początkowe doniesienie nie zostało potwierdzone. Jedno z tych doniesień zostało definitywnie wycofane przez swego autora, a w drugim cała sprawa jest jeszcze wątpliwa, chociaż z satysfakcją stwierdzić muszę, że dalsze prace badawcze są w toku.

Natomiast odnośnie poglądów Baadego moje stanowisko jest następujące: Jak długo nie mamy jasnej i logicznej teorii ewolucji galaktyk, jakiekolwiek próby przypisywania jakiegoś wieku poszczególnym galaktykom muszą pozostać w sferze całkowicie dowolnych wyobrażeń, niezależnie od autorytetu, jakim się cieszy astronom, który jest autorem tych twierdzeń. Wydaje mi się, a moje przypuszczenia potwierdziła dyskusja na jednym z niedawnych zjazdów, że ani Baade ani żaden z innych astronomów prowadzących obserwacje, a niektórzy z nich bardzo zdecydowanie nie zgadzają się z Baadem, nie mają jeszcze zdecydowanego sądu o ewolucji galaktyk, a więc i o sposobie, w jaki należy interpretować wyniki obserwacji. Jest to wezwaniem dla teoretyków. Im więcej wiedzieć będziemy o ewolucji galaktyk, tym łatwiejszą będzie zarówno interpretacja obserwacji jak i odpowiedź na pytanie, czy wszystkie galaktyki mają tę samą datę urodzin, czy, odwrotnie, rozmieszczone są one w czasie zgodnie z twierdzeniami teorii stanu ustalonego.

Whitrow: Wynika z tego, że Pańskim zdaniem nie ma dostatecznych dowodów na poparcie twierdzenia Baadego, że przed mniej więcej sześcioma miliardami lat we wszystkich eliptycznych galaktykach zaistniał okres powstawania gwiazd.

Bondi: Uważam takie twierdzenie za wysoce nieuzasadniony wniosek z pewnej specyficznej koncepcji powstawania gwiazd, która zresztą, moim zdaniem, jest dynamicznie całkowicie błędna.

Lyttleton: Wydaje mi się konieczne podkreślić, że nasze obecne wiadomości o dynamice zachowania się gromad galaktyk są bardzo niepewne. Gdyby na skutek wzajemnego oddziaływania dynamicznego pojedyncze galaktyki były od czasu do czasu wyrzucane poza obręb gromad, stawałyby się one jak gdyby nowymi galaktykami w przestrzeni międzygalaktycznej. W ten sposób gro-

mady mogłyby „zaszczepiać" przestrzeń stwarzając odpowiednie warunki do powstawania nowych gromad. Nie twierdzę jednak, że taki jest mój pogląd, ponieważ uważam, że musimy o wiele lepiej poznać strukturę i ewolucję gromad, zanim będziemy mogli wyciągać wnioski, o których mówił dr Bonnor.

Whitrow: Ponieważ mówimy o gromadach, może chcielibyście Panowie powiedzieć coś o prowadzonych ostatnio badaniach nad liczebnością gromad. Jest rzeczą stosunkowo łatwą ustalić liczebność gromad i powiązać ją z odległością a więc i z czasem, w jakim światło zostało wysłane.

Bondi: Dla mnie jest to przykład bardzo ciekawego nowoczesnego podejścia i mam nadzieję, że dalsze szczegółowe prace będą prowadzone w tym kierunku. Badania te polegają na korelowaniu liczby galaktyk w gromadach z jasnością, a następnie statystycznym korelowaniu jasności z odległością. Powstaje pytanie, czy zachodzi jakaś istotna zmienność liczebności wraz z odległością. Ostatnio ogłoszono, że korelacja taka rzeczywiście istnieje. Jeżeli te wyniki znajdą potwierdzenie, to teoria stanu ustalonego zostanie obalona. Przy okazji, chcę zaznaczyć, że jest to sprawdzian bardzo niepewny. Obiekt odległy jest o wiele słabiej widoczny niż obiekt bliski, toteż jeżeli w obu wypadkach wielkość jest tego samego rzędu, obiekt odleglejszy zajmie o wiele mniejszą powierzchnię na kliszy fotograficznej, co niezmiernie utrudnia oddzielenie efektów selektywnych od zjawisk rzeczywistych. Nie jest wykluczone, że na wielkich odległościach widzi się jedynie gromady jakiegoś szczególnego typu, lub, że liczbę członków wchodzących w skład gromad zlicza się w jakiś odmienny sposób, niż w gromadach bliższych. Niemniej, uważam, że jest to bardzo obiecujący kierunek badań i wydaje mi się, że mam prawo twierdzić, iż ten właśnie rodzaj obserwacji został zasugerowany przez teorię stanu ustalonego.

Whitrow: Mówiliśmy tu o wkładzie astronomii wizualnej do tego zagadnienia. Czy Panowie uważają za uzasadnione twierdzenie radioastronomii, że może ona dostarczyć definitywne kryteria do rozstrzygnięcia pomiędzy teorią ewolucyjną, a teorią stanu ustalonego.

Bondi: Wydaje mi się, że możliwości radioastronomii udzielenia nam pomocy w tym kierunku są duże. Wielką trudnością w radioastronomii jest pomiar odległości, który jest jeszcze bardziej pośredni i niepewny niż w astronomii optycznej. Jest objawem ciekawym dla sytuacji w nauce, że sam fakt zaobserwowania

równomiernego rozmieszczenia dookoła nas źródeł sygnałów radiowych skłonił wszystkich do uznania, iż muszą one być odległymi obiektami o znaczeniu kosmologicznym. Pytanie, czy zachodzi jakaś zmienność w zagęszczeniu tych źródeł wraz z odległością, czy też zmienność taka nie występuje, jest zagadnieniem obserwacyjnym, co do którego opinie są obecnie bardzo podzielone. Jakakolwiek regularna zmienność w zagęszczeniu wraz z odległością, świadczyć będzie zdecydowanie przeciwko teorii stanu ustalonego. Jednak, gdyby nie zaobserwowano zmienności wraz z odległością, nie moglibyśmy automatycznie odrzucić teorii ewolucyjnej, ponieważ nie będziemy wiedzieć, czy radioastronomia dociera na tyle daleko, aby wyniki obserwacji miały istotne znaczenie.

Whitrow: Może dr Lyttleton zechce nam powiedzieć jakie, jego zdaniem, wyniki obserwacyjne mają największą szansę rozstrzygnięcia pomiędzy rywalizującymi teoriami.

Lyttleton: Należy przede wszystkim pamiętać, że obecne obserwacje dotyczą jedynie galaktyk, gdy tymczasem nie jest wykluczone, że znaczna a może nawet i większa część materii znajduje się w przestrzeni pomiędzy galaktykami. Nie możemy zapominać, że poza materią widoczną może istnieć również wielka ilość rozproszonej materii nie widocznej. Dopóki nie zbierzemy więcej wiadomości na ten temat, będzie nam bardzo trudno rozstrzygnąć jedynie na podstawie rozważań, odnoszących się do galaktyk, która strona ma rację.

Whitrow: A co sądzi dr Bonnor?

Bonnor: Wydaje mi się, że teoria stanu ustalonego zostanie najprędzej obalona na podstawie radioobserwacji zmienności wraz z odległością. Jeżeli teoria ta potrafi przetrwać szereg wiarogodnych obserwacji tego rodzaju, trzeba ją będzie rozważyć bardzo poważnie.

Z drugiej jednak strony, nie będzie łatwo obalić na tej drodze teorię relatywistyczną, ponieważ nie jest ona reprezentowana przez tylko jeden model wszechświata. Istnieją modele, w których chociaż nie można całkiem pominąć zmienności zagęszczenia wraz z odległością, jest ona jednak mała. Toteż, jak powiedział profesor Bondi, nawet jeżeli nie zaobserwujemy zmienności wraz z odległością, wynik taki może po prostu oznaczać jedynie, że astronomia nie dociera dość daleko w przestrzeń, by zmienność stała się dostrzegalna w sposób istotny.

Natomiast dla tych, którzy stoją na stanowisku kosmologii relatywistycznej, najbardziej ciekawym wynikiem, jaki mogłyby dostarczyć nam obserwacje, byłoby udoskonalenie prawa Hubble'a,

tak by udało się nam rozstrzygnąć pomiędzy rozmaitymi modelami. Na przykład, mogą one wskazać, czy wszechświat ma skończone wymiary i czy kiedyś w przyszłości przestanie się on rozszerzać, a zacznie kurczyć.

Whitrow: Jednym z najważniejszych osiągnięć teoretycznych w ostatnich czasach był przełom w poglądach na temat pochodzenia pierwiastków i stosunku, w jakim poszczególne pierwiastki występują. Może profesor Bondi powiedziałby nam, jakie to ma znaczenie dla kosmologii?

Bondi: Zacznę od anegdoty. Gdy Eddington rozpoczął badania nad strukturą gwiazd, miał nadzieję, że uda się mu znaleźć w ich wnętrzu miejsce, w którym syntetyzowane są z najprostszych pierwiastków, czyli z wodoru i helu, pierwiastki bardziej złożone, takie jak żelazo, węgiel czy tlen. W swej pionierskiej pracy nad budową gwiazd obliczył on temperatury panujące w ich wnętrzu, ale gdy o wynikach swoich powiedział fizykom jądrowym z tamtych czasów, czyli z przed około trzydziestu lat, odpowiedzieli mu, że gwiazdy są o wiele za zimne, by mogły w nich powstawać ciężkie pierwiastki. Na to Eddington miał powiedzieć, że jeżeli wnętrza gwiazd są za zimne dla fizyków nuklearnych, to ma nadzieję, że dostaną się oni do miejsca dużo gorętszego. No, od tego czasu trwa poszukiwanie tego gorętszego miejsca. Wielu ludzi uważało, że nie da się go odnaleźć we wnętrzu gwiazd i że mogło ono jedynie wystąpić przy początku wszechświata. Jeżeli bowiem nie ma obecnie we wszechświecie fabryk, w których mogłyby powstawać ciężkie pierwiastki, to fabryki takie musiały istnieć w odległej przeszłości. W świetle teorii stanu ustalonego takie tłumaczenie jest zupełnie nie do przyjęcia, gdyż jeżeli kiedykolwiek istniały fabryki wytwarzające ciężkie pierwiastki, muszą one istnieć dziś jeszcze. W oparciu o te założenia Burbidges, Fowler, Cameron, Hoyle i inni zajęli się tym zagadnieniem przed paru laty. Wykazali oni, że pewne dość liczne gwiazdy mogły wytwarzać ciężkie pierwiastki, po czym gwiazdy te mogły eksplodować, rozsiewając w przestrzeni te pierwiastki w sposób dający zaobserwowane proporcje w występowaniu ciężkich pierwiastków. Teoria ta okazała się tak skuteczną, że możemy uznać ją za jedną z klasycznych teorii współczesnej fizyki. Powstała ona pod bezpośrednim wpływem teorii stanu ustalonego.

Whitrow: Niezależnie od tego, czy uznaje się teorię stanu ustalonego, czy też nie, jest to doskonały przykład roli, jaką teorie spełniają w zapoczątkowaniu prac nad poszczególnymi zagadnieniami.

Mimo, że nie mogliśmy się zgodzić co do wszystkich poruszonych zagadnień, uważam, że nasza dyskusja przyczyniła się do uwypuklenia pewnych kierunków, w których może nastąpić rozwój tego trudnego, lecz fascynującego przedmiotu, jakim jest budowa i ewolucja wszechświata.

W kosmologii, jak i w innych gałęziach nauk ścisłych, teorie nie muszą być bezużyteczne jedynie dlatego, że są w jakimś momencie odrzucane. Niezależnie od tego, jakie będą przyszłe losy tych teorii, nad którymi tu dyskutowaliśmy, należy przypuszczać, że jeszcze przez dłuższy czas będą one drogowskazem w naszych badaniach doświadczalnych, a przede wszystkim, będą nas pobudzać w naszych próbach przeniknięcia najbardziej strzeżonych i najtrudniej dostępnych tajemnic przyrody.

tłum. **Andrzej Potocki**

ANDRÉ LEROI-GOURHAN

ZŁUDZENIA TECHNOLOGII

Od tych odległych czasów, kiedy Stolica Apostolska potępiła używanie kuszy jako rzecz nieludzką — tyle już mówiono o niebezpieczeństwach na jakie technika naraża ludzkość, tyle już pisano w ciągu ostatnich kilku lat o groźbie, którą potwór techniczny trzyma w zawieszeniu nad ludzkością, tyle razy powtarzano, że technika zaczyna nas przerastać i niedługo może nas pochłonąć, że w końcu prehistoryk lub historyk dawnych, wymarłych technik może się zastanawiać, czy istnieje tu w ogóle jakieś nowe zagadnienie i czy nie jesteśmy po prostu więźniami pewnego złudzenia, podobnie jak człowiek obracający się w wirze może sobie wyobrażać, że zmierza ku nieznanym nikomu horyzontom.

Ujmijmy to zagadnienie — stałą aktualność dialogu pomiędzy *homo sapiens* a *homo faber* — jak najbliżej jego korzeni. Już prehistoria zna istoty ludzkie bo odkrywa ich szkielety, zna także wytwory techniki ludzkiej pod postaciami narzędzi kamiennych. Zarówno jedne jak i drugie gubią się w mroku kilkuset tysiącletniej odległości od naszych czasów. Może jednak nie położono należytego nacisku na fakt, że wiedza anatomiczna nie umie rozpoznać człowieka po samym jego szkielecie, i że Australopitekus i Pitekantrop stały się dla nauki ludźmi dopiero wtedy, kiedy odkryto ich narzędzia. Gdyby tych narzędzi nie było, musieli by oni pozostać w nieokreślonym regionie pomiędzy małpami a nami. Nie przypuszczano początkowo, aby Pitekantrop mógł obrabiać narzędzia, dopóki przy Sinantropie, Atlantropie i w ogóle obok wszystkich „antropów", które mnożą się z roku na rok, nie stwierdzono obecności ich dzieł, zadziwiających swą doskonałością wobec prymitywnej budowy czaszki ich twórców. Ostatnim najświeższym zwycięstwem techniki nad człowiekiem jest dokonane w Tanganice odkrycie narzędzi Australopiteków, tych najprymitywniejszych kandydatów do człowieczeństwa, których prawdopodobnie nie bę-

dziemy już śmieli nazwać „pitekami", ale „australantropami". Z wszelką pewnością musieli oni być „ludźmi", ponieważ świadome działanie techniczne odróżnia nas od zwierząt; pytanie tylko, czy da się wobec tego zachować monolityczne wyobrażenie ludzkości? Niewątpliwie w dyskusjach nad jakością człowieczeństwa istnieje językowe zamieszanie, a odpowiedzialność za to spada właśnie na technikę. Anatom ze swymi prognozami o wykopaliskach, którym zawsze zaprzeczają narzędzia, posiada jednakże, to nie ulega wątpliwości, jakieś filozoficznie słuszne wyobrażenie o człowieczeństwie: za punkt wyjścia służy mu nasza czaszka, schron myśli uznanej za ludzką; cofając się w czasie, dochodzi on do momentu, w którym wydaje mu się, że ma prawo uznać kopalną czaszkę za zbyt prymitywną, aby mogła pomieścić ludzkie myślenie.

Mówiąc inaczej: zdarza się, że narzędzie jest doskonalsze, niż czaszka tego, kto je wykonał. A więc już najstarsi „antropowie" okazują się „prześcignięci" przez swą własną technikę. Twierdzenie to, mimo że ma pozór łatwego paradoksu, wynika jednakowoż z najszerzej ujętego doświadczenia: tak „prześcignięcie techniczne", jak i dialog pomiędzy ludzką inteligencją a narzędziem, zrodziły się blisko punktu zerowego, prawie u samego początku „techniczności". Pośród wszystkich działalności ludzkich, tylko jedna technika nie wraca nigdy do własnego punktu wyjścia: każde pokolenie musi przemyśleć na nowo Platona, nie przemyśla się natomiast techniki, lecz jej się uczy. Miliony spotkań pomiędzy robotnikiem a narzędziem sprawiają, że technika idzie naprzód poprzez sumowanie się niezauważalnych nawet, nieskończenie drobnych ulepszeń, podobnie jak rozwija się żywa istota, a jej swoiste życie wymyka się indywidualnemu człowieczeństwu. Mówienie o tym, że technika nas prześciga jest fałszywym ustawieniem zagadnienia; technika jest z natury „prześcigająca" i nie na tym polega niepokojący aspekt problemu. Dla człowieka, który bada wzdłuż i wszerz zakurzone obszary tysiącleci, zagadnieniem staje się raczej więź łącząca technikę z umysłem człowieka: czy jest się „człowiekiem" dlatego, że wykonuje się narzędzia? Czy można razem z filozofami przyjąć, że istnieją jak gdyby dwa rodzaje, dwa „sposoby bycia" człowiekiem, następujące kolejno po sobie, a potem łączące się w życiu każdej jednostki: *homo faber* i *homo sapiens*? Czy też może najdawniejsi przedstawiciele rodzaju ludzkiego posiadali mózg o bardzo ograniczonych komórkach „myślących", a mózg techniczny od samego początku prześcignął mózg centralny, siedlisko wartości *sapiens*?

Wyrażając się poprawniej, można się zastanawiać, czy w znanym rozszerzeniu się neopallium mózgowego korowe ośrodki motoryki

dla kończyn górnych i zależne od nich strefy kojarzeniowe nie rozwinęły się wcześniej, niż cała złożona struktura ośrodków dyspozycyjnych, w której mowa wyzwala pierwociny myśli intelektualnej. Paleontologia może wypowiedzieć się jasno o punkcie pierwszym: postawa wyprostowana, krótka twarz, ręce niezajęte przy poruszaniu się, oto są wspólne cechy zarówno nasze, jak i pierwszych wytwórców narzędzi. Pośród tych kryteriów najważniejsza jest postawa wyprostowana, ponieważ ona wywołała zmiany w czaszce i jako ich bezpośrednią konsekwencję: rozbudowanie się środkowej części mózgu, tej właśnie, z którą wiążą się strefy korowe, rządzące motoryką ręki i mimiką. A więc najstarsi antropoidzi posiadają już ręce, twarz i mózg wyekwipowany do czynów technicznych i jak gdyby zawiązki całej reszty, prawdopodobnie w postaci jakiejś mowy, odróżniającej się już od sygnałów zwierzęcych. Owa reszta to właśnie to, co w ciągu kilkuset tysiącleci wytworzy zwolna istotę zwaną *homo sapiens*. Jest więc pewne, że technika, tak od strony anatomicznej, jak w historycznym rozwoju, stanowi pewien ważny element kształtujący wewnętrzną strukturę człowieka w jej warstwie podstawowej. Całe zagadnienie przesuwa się więc ku okolicznościom i śladom, które sygnalizują z jednej strony rozwój mózgu intelektualnego, prześcigającego zwolna mózg techniczny, posiadany od samego początku, a z drugiej — rozwój technik, przerastający bardzo szybko indywidualne możliwości mózgu. Jednakże to prześciganie techniczne nie było całkowicie niezależne; w miarę jak aktywność coraz lepiej wyposażonego mózgu intelektualnego wywierała wpływ na całą resztę mózgowej aparatury twórczej, techniki zaczęły osiągać kolejne stopnie swego rozwoju, zachowując stały margines „przerastania", który związany jest z ich naturą.

Tym sposobem można sobie wytłumaczyć fakt, że stosunki pomiędzy człowiekiem a techniką ulegały na przestrzeni wieków stosunkowo nieznacznym zmianom, a także i to, że zawierający się w nas *homo faber* jest zaledwie trochę starszym bratem Australopiteka. Pozwala to także zrozumieć skomplikowaną sytuację techniki, nad którą dawno już nadbudowała się w nas właściwa myśl ludzka, ale która, poza nami, przerasta nas dzięki swemu własnemu dynamizmowi.

W ciągu długich tysiącleci stosunek pomiędzy tym co intelektualne, a tym co techniczne nie posiadał charakteru dylematu. Techniczność wysilała się, żeby opanować świat zewnętrzny, który zdawał się zawierać niewyczerpane zasoby tajemnicy. Cała myśl intelektualna nosiła na sobie piętno tej tajemicy, którą na swój sposób próbowała wyjaśnić poprzez działanie sił nadprzyrodzonych. Skrzyżowanie pomiędzy tym co techniczne, a tym co religijne, do-

konywało się w ramach czynności magicznych. Prawdziwy dylemat zawiązał się z chwilą, gdy technika straciła swoją rolę w dramacie kosmologicznym. Zracjonalizowane myślenie popchnęło człowieka w kierunku, w którym oba bieguny jego działalności nabrały cech konkurencyjnych. Gdzieś między Archimedesem a Diderotem dialog filozofii religijnej i techniki zamienił się stopniowo w gwałtowną kłótnię.

Obecnie doszliśmy do punktu krytycznego i stąd zaostrzenie się problemu. Nasze środki techniczne przerosły granice odporności świata przyrodzonego; maleńkie szczątki tajemnicy materii są tak cieniutkie, że przepuszczają światło, technika przerwała już granicę kuli ziemskiej. Automatyzacja przeniosła czynnik *faber* poza ciało ludzkie, tworząc ośrodki dyspozycyjne, odpowiadające technicznym centrom ludzkiego systemu nerwowego. Elektronika przekracza nawet uświęcone granice myśli intelektualnej i można już rozmawiać (we właściwym znaczeniu tego słowa) z maszynami, które myślą i które, opanowując całkowicie przedłożone sobie zadania, myślą szybciej i dokładniej niż mózg ludzki. I jest rzeczą zupełnie naturalną, że w ten dialog pomiędzy robotem, a człowiekiem obnażonym ze wszystkich jego tajemnic, zakrada się nuta jakiegoś lęku. Bestia z Apokalipsy utożsamia się z hydrą technologii.

Sprawa jest poważna. Skoro mamy jednak przywilej należenia do jednego z pokoleń wybranych, aby przeżyć chwilę, w której człowiek staje się bezbronny wobec swoich maszyn, to musimy się zdobyć na śmiałą refleksję. Nauka jest produktem długiego dialogu pomiędzy *homo sapiens* a *homo faber* i czysta „kultura techniczna" jako taka jest nie do pomyślenia. Nawet w dniu, w którym maszyny zaczną pisać symfonie, potrzeba będzie ludzi do ich wysłuchania. Symfonie maszyn będą prawdopodobnie doskonałe, ale będą one tylko dodaniem jednego szczebla do całej skali dźwięków: od klaskania w dłonie aż do organów. Pewnego dnia myślące maszyny pobiją filozofów, ponieważ będą mogły w cząstce sekundy przemyśleć całkowicie wszystkie możliwe sytuacje intelektualne i moralne. Jednakże przed ich pulpitem sterującym, będzie musiał stać filozof, aby ustalić zadania i program scalenia ostatecznych rozwiązań. Czyż to jest czymś aż tak bardzo różnym od metodycznego wyjaśniania tajemnic przyrody, które od wieków jest funkcją nauki?

Dla człowieka zaangażowanego w sprawy życia wewnętrznego istnieją tu powody do radości: w ten sposób fałszywe problemy znikają jeden za drugim. Nie ma już ducha zajmującego się topieniem metali, ziemia się obraca, człowiek nie pochodzi od małpy, ale wznosi się stopniowo od czegoś co mogło kiedyś, bardzo dawno,

być do niej podobne, mózg jest nadzwyczajną maszynerią, która może sobie wziąć do pomocy jeszcze niezwyklejsze maszyny. To oczyszczanie lamusa wyobrażeń mogłoby raczej dawać człowiekowi pokrzepienie, bo stanowi ono pewien etap na drodze do pełni człowieczeństwa, a nie zwycięstwo niższej części mózgu. Niewątpliwie istnieje tu też niebezpieczeństwo. Cywilizacji technicznej w stanie czystym, niejako sterylizowanym, może zagrażać wewnętrzna pustka, jednakże na pewno nie powinniśmy się sprzeciwiać zanikowi tajemnic w obawie, że bez nich nasze życie duchowe stanie się rozpaczliwie puste.

Przywiązanie do łatwych tajemnic ma swoje źródła u samych początków człowieka, od których nie odeszliśmy jeszcze daleko. Nic więc dziwnego, że wielu ludzi czepia się wszelkich okazji do magicznej interpretacji zjawisk życiowych, okazji coraz mniej licznych w świecie, z którego wszystko co magiczne coraz szybciej znika. Zarówno okultyzm, jak i z drugiej strony mistyka materialistyczna, dostarczają dziś człowiekowi, i to w dowolnej ilości, skonstruowanych na nowo dziecinnych pociech, nielepszych i niegorszych, niż pewne elementy ortodoksyjnej religijności, znane w przeszłości na całym globie. Ani złorzeczenia, ani odmowa dobrowolnego udziału nie mogą zapobiec przemianie, która sama się narzuca. Toteż my pierwsi powinniśmy się cieszyć z tego, że dochodzimy do momentu, w którym trzeba będzie żyć religijnie, w świecie ogołoconym z tajemnic.

Czyż mamy się bać bezpośredniego dialogu i trudnego przejścia do czystej kontemplacji? Pierwszym odruchem mistyka było zawsze wyłamanie się ze świata materialnego i jego złudzeń; a może ostatecznie właśnie postęp techniczny stworzy dla wszystkich podobną sytuację? Jest rzeczą oczywistą, że świat tysiącleci i wieków minionych jako całość był bardziej „religijny" od obecnego świata; ale nie jest równie pewne, czy był on bardziej „duchowy", ponieważ duża część jego religijnej aktywności znajdowała ujście w działaniach uzupełniających w pewnym sensie technikę; w obrzędach, zapewniających szczęście w łowach, w uprawie roli i wszystkich aktach życia materialnego. Nie jest wcale pewne, że w świecie, który nam się teraz ukazuje, suma prawdziwych zrywów duchowych ludzkości musi koniecznie się zmniejszyć.

W paleontologicznych badaniach społeczności ludzkiej znajdujemy pokrzepiający fakt: technika zawsze była dla człowieka czymś zewnętrznym i pozostawia mu ostatecznie wolność w dziedzinie filozjologicznej. Prawdziwą katastrofą byłoby gdyby postęp techniki miał się dokonać poprzez rozwój istot o coraz większej objętości i skomplikowaniu technicznych ośrodków mózgowych, istot o ruchach coraz dokładniejszych i skuteczniejszych, o techni-

kach działania wpisanych w dziedziczność. Pod tym względem możemy być zupełnie spokojni: nie zagraża nam los mrówek, a techniczny mózg człowieka posiada bardzo pokrzepiającą względną niedoskonałość. Ulepszył się on w stopniu bardzo ograniczonym poprzez wszystkie etapy, aż do pojawienia się dzisiejszego człowieka; już neandertalczyk był wyposażony w pewną precyzję w koordynowaniu ruchów wytwarzających, wyraża się ona w jego narzędziach i wcale nie była niższa od naszej. W ciągu tych czterdziestu tysięcy lat naszej obecności na scenie, miliony śladów rozsianych po całym świecie wykazują, że o ile nasza inteligencja zbadała coraz to rozleglejsze dziedziny techniczne, to techniczne wyposażenie umysłu właściwie się nie zmieniło; i nasze ruchy nie są ani pewniejsze, ani bardziej precyzyjne niż ruchy naszych przodków. Ich sprawności nie dziedziczy się wyraźniej, niż było to kiedyś. Dochodzimy więc w końcu do przeświadczenia, że człowiek stał się sobą, stał się ludzki dlatego, że technika od początku rozwijała się poza nim, dlatego, że w porę opuściła ona wnętrze człowieka, aby pozostawić wolne pola mózgowe dla rozwoju innych procesów i czynności.

Triumf techniki nie jest więc triumfem *homo faber*, który mógłby pochłonąć *homo sapiens*, to jest po prostu aktualny stan procesu ewolucji, na którym opiera się cała nasza ludzka egzystencja. Dzięki temu, że proces ten ma taki właśnie charakter, nie staniemy się nigdy ludzkimi mrówkami i *homo sapiens* nie będzie musiał dyskutować ze swymi maszynami. Mózg elektronowy eliminuje ostatecznie jedyne realne niebezpieczeństwo, które mogłoby zagrażać rodzajowi ludzkiemu, skoro poza człowiekiem może on przedłużać w nieskończoność działanie ośrodków integracji ludzkiego systemu nerwowego, nie krępując wolności wyższych jego funkcji. Wyższe czynności intelektualne, lub uczuciowe wyciskają swe piętno na całej podbudowie nerwowej, a dziś także mechanicznej. To one właśnie tworzą i niszczą ideologię, to z ich strony można się obawiać narzucenia kiedyś kultury ściśle technicznej, irracjonalności opartej na tym, co racjonalne. Tu także zanurzenie się w to, co było u źródeł, może przynieść pewne elementy godne rozważania. Doświadczenie paleontologiczne jest cząstkowe, ponieważ neurologia żywego człowieka nie dostarcza jeszcze dostatecznego wytłumaczenia dla wyższych objawów jego działalności umysłowej. Wszystko, co paleontolog może powiedzieć, ogranicza się do odpowiedzi nielicznych, ale pewnych. Widzieliśmy, że podstawowe dane (postawa wyprostowana, krótka twarz, wolna ręka i narzędzia) nie pozwalają na zaliczenia Australopiteka do innej kategorii niż my sami. „Podstawowe minimum człowieczeństwa" jest ustalone w sposób nie podlegający dyskusji i od początku wiąże się ono ze stanem

okolic środkowych kory mózgowej, który zmienił się bardzo niewiele i bardzo powoli: stan *faber* jest osiągnięty od początku i widzieliśmy jakie konsekwencje wynikają z tego pierwszeństwa dla stosunków między człowiekiem i jego aktywnością techniczną. Co wiemy o dojściu do puntku *sapiens?*

Z chwilą gdy człowiek osiągnął „podstawowe minimum człowieczeństwa", rozwój jego czaszki jest anatomicznie daleki od zakończenia: człowiek stojący prosto przemienia całą budowę swej czaszki. Sklepienie czaszki Australopiteka jest jeszcze zaznaczone grzebieniem strzałkowym podobnie jak u goryla. Pitekantrop już go nie posiada i przestrzeń ciemienia będzie się rozszerzać z etapu na etap. Okolica czołowa u Australopiteka jest mechanicznie związana z ogromną twarzą; widać w niej szeroki wał nadoczodołowy, na którym opiera się łuk szczękowy o olbrzymich zębach przedtrzonowych. Poprzez wszystkie formy, aż do neandertalczyka, zmniejsza się zwolna masywność twarzy na rzecz czółowej części mózgu. Kiedy dochodzimy do momentu, w którym czaszki kopalne stają się podobne do naszych, stwierdzamy, że wał nadoczodołowy znikł, że twarz opiera się na pierwszych zębach trzonowych, uwalniając coraz więcej przednie części mózgu, które już teraz mają przewagę nad resztą twarzy. Podczas gdy człowiek techniczny jest już praktycznie gotowy u Australopiteka, inny człowiek zaczyna swą ewolucję i prowadzi ją dalej, wzbogacając mózg, który nie jest właściwym mózgiem technicznym. Jaką rolę mamy tu przyznać tym ciągle się udoskonalającym okolicom czołowym, na których jest zapisana przyszłość rodzaju ludzkiego i jego prawdziwe powołanie? To, co tu wnosi neurologia, opierając się na swym ciągle jeszcze cząstkowym doświadczeniu, nie sprzeciwia się myśli, że wzbogacenie dotyczy wartości uczuciowych i inteligencji we właściwym znaczeniu tego słowa. Doświadczenie historyka jest z tym zupełnie zgodne. Stopniowe odryglowywanie się przedniej części czaszki dopuszcza przyjęcie wczesnego istnienia mowy, której ośrodki są topograficznie pośrednie między okolicami przednimi a neuro-motorycznymi ośrodkami technicznymi. Sąsiedztwo kojarzeniowych centrów słownych i centrów motoryki dla ręki i mimiki potwierdza podwójną rolę, jaką symbolizm słowny odgrywa pomiędzy wyrażeniem materialnym a wyrażeniem abstrakcyjnym. Wskazuje też ono na rolę koniecznego etapu mowy (będącej jednocześnie dźwiękiem, mimiką i gestykulacją) pomiędzy technicznie twórczą aktywnością ręki a refleksją abstrakcyjną.

Człowiek od początku, lub prawie od samego początku, jest wyposażony w dwa instrumenty: w swoje narzędzia i w mowę. Pierwszy będzie się rozwijać według własnych praw, poza człowiekiem, drugi, w człowieku, będzie się kojarzyć coraz ściślej

z wyższą myślą. Na czym polegają przejawy wyższej myśli, które do nas dotarły i kiedy się one pojawiają? Są to występujące łącznie przejawy myśli religijnej i myśli artystycznej, a ukazują się wtedy, kiedy u ludzi kopalnych rozpoznajemy naszą własną czaszkę. Mówiąc ściślej: pojawiają się one nieco wcześniej, bo u ostatnich neandertalczyków, ale rozprzestrzeniają się szerzej w momencie, który antropolog określa jako pierwsze ślady kostne *homo sapiens*, czyli 30—40 tysięcy lat przed naszą erą. Od tej chwili ustalił się już stosunek między wyższą myślą a myślą techniczną. I to w sposób niezmieniony aż do naszych czasów.

Najwcześniejsze świadectwa, współczesne z późnymi neandertalczykami, dotyczą grobów ze złożonymi w nich narzędziami, co wskazuje z całą oczywistością na wiarę w życie pozagrobowe. Następnie dochodzi działalność magiczno-religijna, o czym świadczy obecność amuletów i sposób ozdabiania przedmiotów użytkowych. Myśl symboliczna wyraża się w złożonym systemie przedstawiania zwierząt i znaków, systemie jeszcze mało znanym, ale, jak się wydaje, wybitnie przekraczającym zwykłą płaszczyznę magiczną i świadczącym chyba o wysoko rozbudowanej tradycji mitologicznej. Pomiędzy 15 a 10 tysiącleciem przed Chr. system ten ukazuje się w niezwykłym bogactwie ozdabianych grot. Obecność pewnej teologii, w szerokim zakresie tego słowa, świadomość istnienia świata zmarłych i jakiejś magii dają w konsekwencji przedłużenie tego świata, (w którym jeszcze i my jesteśmy zanurzeni) o przeszło 30 tysiącleci.

Z punktu widzenia ściśle ujętej ewolucji nie znajdujemy w aktywności umysłowej człowieka nic takiego, co wskazywałoby na możliwość odwrócenia ustalonego stosunku pomiędzy dziełami technicznymi, a myślą posługującą się symbolami, związaną jednocześnie ze światem pojęć religijnych. Tak, jak to już poprzednio powiedzieliśmy, magia musi paść ofiarą, musi zaniknąć, ponieważ w świecie, który był jeszcze niezrozumiały i tajemniczy stanowiła jedynie prowizoryczny pomost pomiędzy technicznością i religijnością.

W porządku pojawiania się władz ostatnie miejsce zajmują niewątpliwie czynności najwyższe — najmłodszą, rodzącą się dopiero cechą rodzaju ludzkiego, jest zdolność do szukania kontaktu w płaszczyźnie niematerialnej. Czy fakt, że ideologia materialnego triumfu towarzyszy sukcesom techniki jest zjawiskiem nowym, posiadającym biologiczne znaczenie? Czy to raczej prometejskie złudzenia powracają raz po raz w odwiecznym dialogu Człowieka i robota?

Sądzę, że nie stoimy wobec rzeczywistej groźby świata rządzonego przez techniczność, ale raczej wobec obietnicy jakiegoś wy-

zwolenia. Pogrążeni w chaosie przemian, nie możemy jeszcze dostrzec, w jaki sposób to wyzwolenie się dokona, ale możemy go już być pewni. Fakt, że świat przyrodzony utracił swe tajemnice nie zmienia zasadniczej postawy człowieka wobec tajemnicy nadprzyrodzonej, choć prawdą jest, że pod wpływem tej przemiany pewna część ludzkości zwraca się w kierunku materializmu technicznego i popada w wewnętrzną pustkę. Posiadamy jednak swobodę wyboru. Tylko wtedy moglibyśmy być jej pozbawieni, gdyby technokracja była wynikiem zmian fizycznych w mózgu ludzkim. Całe doświadczenie jakim dysponujemy, całe dzieje człowieka w przeszłości i w teraźniejszości mówią nam, że ta wolność jest nienaruszona.

Technika miała swoje miejsce, i to niepoślednie, w życiu religijnym pierwotnych plemion, których obrządki przewidywały niezliczone czynności, zmierzające do uchwycenia i wyrażenia tego, co niepojęte w świecie przyrody. Jeśli zaś kiedykolwiek istniała sprzeczność między techniką i nauką, a religią, to tylko w momencie, gdy przystąpiono do likwidacji mitologii. Chrześcijaństwo było już kiedyś w sytuacji trudniejszej niż obecnie, nawet w sytuacji zdecydowanie niemiłej, gdy na przestrzeni od XVI do XIX wieku pod ciosami racjonalnego poznania kolejno waliły się odziedziczone przezeń po czasach starożytnych wyjaśnienia materialnego świata. Czyż straciło ono choć jedną ze swych podstawowych wartości w tej walce, z której wyszło jedynie oczyszczone? Nic więc też nie straci i w tym dniu, w którym ludzie, wydobywszy się z jeszcze jednego kryzysu, szczęśliwie wyprodukują maszyny pozwalające lepiej rozumieć.

André Leroi-Gourhan
tłum. A. T.

GŁOSY O TEILHARDZIE DE CHARDIN

WIELKIE OCZEKIWANIA

...et tout ceci à la poursuite du Dieu toujours plus grand, dont seul, au fond, l'attrait me lance dans cette nouvelle (et dernière?) aventure.

Teilhard de Chardin: *Nouvelles lettres de voyage*

Kiedy blisko dwa lata temu (marzec 1960) „Znak" przedstawił czytelnikom polskim zarys poglądów ojca Teilhard de Chardin, jasne już były dwie rzeczy. Że jest to wizja, której sprzeciwiać się będą, sprzeciwiać się muszą. I że jest to wizja, której wyminąć niepodobna. Niepodobna jej wyminąć z tej prostej przyczyny, że jest jedyną wielkiej skali propozycją syntezy naszej dzisiejszej wiedzy o świecie i wczorajszej o Bogu, jest próbą odpowiedzi na stawiane wszędzie coraz natarczywiej pytanie o sens rzeczywistości, jaką znamy dziś, i o sens, na jej tle, ludzkiego życia i śmierci. Gdyby więc nawet ta propozycja i ta odpowiedź okazać się kiedyś miały bardzo niedoskonałą hipotezą roboczą, to są one i pozostaną etapem kapitalnej wagi na nigdy niezakończonej drodze człowieka do coraz pełniejszego rozumienia świata, w którym żyje, i swego miejsca w nim. Są też i pozostaną czymś innym jeszcze. Jak pisze sam Teilhard, „hipoteza" to „słowo bardzo nieszczęśliwie wybrane dla oznaczenia najwyższego aktu duchowego, w którym pył doświadczeń zyskuje kształt i ożywa w płomieniu poznania".

Tyle było jasne, jak się wydaje, już parę lat temu, nawet dla bardzo sceptycznych i ostrożnych obserwatorów „wielkiej przygody intelektualnej" Teilharda. Dziś jednak jasne jest znacznie więcej. Spory pozostały nierozstrzygnięte. Zarzuty — bardzo wiele z nich w każdym razie — pozostają w mocy. A jednak powiedzieć w roku 1962, że syntezy Teilharda „niepodobna pominąć", to byłoby już

za mało. Bo już teraz, już przed zamknięciem i podsumowaniem ostatecznych ocen tej syntezy przez przedstawicieli obu zaniepokojonych stron — nauk ścisłych i nauk teologicznych — trzeba mówić o jej konkretnym wpływie na niezmiernie różnorodne i niewspółmierne na pozór dziedziny myśli współczesnej, trzeba mówić o konkretnym i już aktywnym oddźwięku w bardzo różnych i na pozór niezgodnych środowiskach. Trzeba mówić, jednym słowem, o kosmologii teilhardowskiej nie tylko jak o ważnym wydarzeniu w kulturze, ale jak o czynniku tej kultury, przede wszystkim może jak o „czynniku kultury". Bo rosnący od paru lat niepowstrzymanie „ruch teilhardowski" nie jest już w swej całości ruchem Teilhardowskiej ortodoksji. Świadczy nie tyle o rosnącej liczbie wyznawców bezwarunkowych, akceptujących we wszystkich szczegółach całokształt naukowych czy teologicznych poglądów Teilharda, co o rosnących kręgach myśli, zainteresowań i pragnień ludzkich, które znajdują w jego wizji potężne źródło inspiracji i nadziei.

Tę właśnie rolę „czynnika" czy „fermentu" kultury, jaką odgrywa dziś fascynująca i kontrowersyjna propozycja „wielkiego wizjonera", chcemy ukazać naszym czytelnikom na przykładach wypowiedzi, które pochodzą z najrozmaitszych środowisk i stanowią wyraz najrozmaitszych punktów widzenia.

Wypowiedzi te nie dadzą i nie mają dać wyczerpującego komentarza dzieł Teilharda, ani pełnego przeglądu obecnego stanu krytyki i apologetyki tych dzieł. Nie są one dokumentacją sporu o poglądy naukowe czy teologiczne, lecz przede wszystkim garścią dokumentów epoki. Jego i naszej epoki. I choćby nawet mała czy duża część „wielkich oczekiwań", o jakich mówią, miała okazać się przedwczesna czy zbyt optymistyczna, to pozostają jednak dokumentami prawdziwych pytań i prawdziwych nadziei, jakie nurtowały Teilharda i nurtują nas, a więc pozostają w jakimś sensie dokumentami prawdy.

Ostatnia wypowiedź o najbardziej chyba „ludzkim" pytaniu i nadziei, o szczęściu, pochodzi od samego Teilharda. Być może ona właśnie, ze wszystkich najprostsza, pozwoli lepiej wszystkie inne zrozumieć.

*

„Le Monde"

Znany niezależny dziennik francuski „Le Monde" zamieścił obszerny komentarz dwu konferencji Teilhardowskich, jakie odbyły się w lecie i w jesieni ubiegłego roku. W komentarzu tym Henri Fesquet pisał między innymi:

Od śmierci ojca Teilhard de Chardin minęło już sześć lat. Ale jest on wciąż, tak jak w ciągu swego bogatego życia, postacią, wokół której polaryzują się gwałtowne i sprzeczne namiętności. Jednych fascynuje i porywa, u innych budzi irytację, w której jest nieraz coś ze spłoszonych odruchów defensywy, lecz która nie jest też pozbawiona rzeczowych uzasadnień...

...Konflikt proroków i doktorów: odwieczny konflikt dwu zasadniczych orientacji ducha, które rzadko tylko skłonne są uznać, że uzupełniają się wzajemnie, a które przecie są równie nieodzowne dla postępu ludzkiej inteligencji. Teilhard reprezentuje, i to w sposób olśniewający, tę pierwszą orientację. Druga jest mu znacznie mniej bliska. I tu właśnie leży prawdopodobnie jeden z powodów, dla których bardzo zawsze przezorny i bardzo zawsze prawowierny Kościół katolicki okazuje w stosunku do niego tak wiele rezerwy. Jak wskazuje historia, postępował on tak właśnie za każdym razem, ilekroć jakiś intelektualista wielkiej klasy rzucał ideę zbyt jeszcze kipiącą i dynamiczną, aby można było ją ociosać i ująć w sztywne formuły.

Kościół jednak zna też wartość proroków. I dlatego chyba dwaj ostatni papieże nie dali posłuchu obrońcom ortodoksji i mimo ich nacisku nie umieścili na Indeksie dzieł Teilharda opublikowanych bez zgody władz kościelnych. Wiele faktów wskazuje zresztą na to, że sytuacja pod tym względem ulega z upływem czasu odprężeniu.

W czasie zeszłorocznego kongresu „Pax Romana" arcybiskup Wiednia, kardynał Koenig, chwalił bez najmniejszych zastrzeżeń Teilharda za podjęcie „ogromnego ryzyka przerzucenia pomostu między nauką i wiarą" i za podbicie dla swej idei środowisk pozakatolickich. W tym samym przemówieniu wyraził też życzenie, aby „ekipy myślicieli różnych specjalności podjęły zasadniczą koncepcję Teilharda i spróbowały pójść po jej linii w dyscyplinach własnych". Jednocześnie wielu teologów, którzy do niedawna jeszcze zajmowali się redagowaniem pamfletów „antyteilhardowskich", zaczyna dziś, „po głębszych przemyśleniach", modyfikować swe poglądy...

...Tymczasem wokół dzieł Teilharda trwa i narasta niezwykle żywy ferment intelektualny. Mnożą się niezliczone komentarze, analizy i artykuły w najrozmaitszych językach, pióra uczonych, filozofów i teologów najrozmaitszych wyznań i poglądów. Każdy niemal tydzień przynosi wzrost ich liczby. Dowodzi to ponad wszelką wątpliwość (jeśli jeszcze trzeba dowodu?), że Teilhard jest jednym z najpotężniejszych katalizatorów autentycznych dążeń naszej epoki, która odmawia dziś zgody na „zatomizowanie" wiedzy, na fikcyjną, kartezjańską separację duszy od ciała ludzkiego, na odcięcie tego, co sakralne, od tego, co świeckie.

Nakład pierwszego tomu prac zebranych Teilharda, *Le Phénomène Humain,* przekroczył 100 tysięcy egzemplarzy. *Le Milieu Divin* 50 tysięcy. Przekłady pierwszego z tych dzieł na angielski i niemiecki już się ukazały, wiele innych znajduje się w przygotowaniu. Wciąż powstają też nowe grupy studiów, stawiające sobie za cel analizę i popularyzowanie myśli teilhardowskiej. Pierwsze takie stowarzyszenie powstało we Francji (L'Association des amis du père Teilhard de Chardin), drugie w Belgii, a obecnie istnieją podobne w ultrakatolickiej Hiszpanii, w Portugalii, w Niemczech, w Anglii, w Stanach Zjednoczonych, a także w Afryce...

...W kongresie poświęconym idei Teilharda, jaki odbył się w lecie ubiegłego roku w Vézelay, wzięło udział bardzo wiele wybitnych osobistości ze świata nauki, filozofii, teologii, a nawet polityki. Mówcy nawiązywali też nieraz do praktycznych zagadnień aktualnych. Często powracającym tematem była na przykład przyszłość Afryki — kontynentu tak dobrze znanego i tak drogiego Teilhardowi, który prowadził na południu Sahary badania szczątków australopiteków i który sądził, że właśnie tam „musiał po raz pierwszy wyłonić się człowiek"...

...Wielkie zainteresowanie wzbudziło między innymi przemówienie prezydenta Senegalu, L. S. Senghora, który jest jednym z najlepszych i najbardziej entuzjastycznych afrykańskich znawców dzieł Teilharda. Murzyński mąż stanu powiedział między innymi: „w momencie gdy próbujemy rozwiązywać nakładające się na siebie sprzeczności czasów minionych i czasów, którymi żyjemy, idea ojca Teilhard jest nam pomocna jak żadna inna, uczy nas bowiem widzieć w zjawiskach i w wartościach ich funkcję wzajemnego dopełniania się i uzupełniania... Dzięki niemu możemy wyjść z impasu ideowego, pogodzić na płaszczyźnie filozoficznej i światopoglądowej, a nie praktycznej tylko, konieczności jakie stawia nam teraźniejszość, z wiernością wobec spuścizny duchowej tradycji Czarnej Afryki... Przyjęliśmy socjalizm naukowy, odrzucając ateizm i przemoc, które są głęboko obce naszemu charakterowi narodowemu. Teilhard de Chardin proponuje koncepcję, która

jest bliska naszej inteligencji i naszemu sercu, gdyż nie wykręca się ani od problemu Boga, ani od problemu wolności, ani od rzeczywistości nauki".

Kongres belgijski, zorganizowany przez tamtejsze Towarzystwo Teilharda (La société belge Teilhard de Chardin) pod auspicjami królowej Elżbiety, był szczególnie interesujący ze względu na udział licznych niewierzących i agnostyków, którzy — nie podzielając czasem nawet poglądów szczegółowych Teilharda na charakter ewolucji — wypowiadali się z najwyższym szacunkiem i podziwem na temat jego dzieła. Tak na przykład dr Paul Brien, profesor zoologii niezależnego uniwersytetu brukselskiego (pierwszego w Europie, który wprowadził specjalny kurs nauk o ewolucji), oświadczył, że przyznaje „wysoki stopień prawdopodobieństwa" wnioskom Teilharda, chociaż sam „opiera się pokusie tej fascynującej i logicznej koncepcji", pozostając przy poglądzie, że przypadek odgrywa w przyrodzie rolę główną.

Inną ciekawą wypowiedzią był głos M. Lambilliote, znanego polityka belgijskiego o orientacji socjalistycznej. Oświadczył on, że jako osobisty przyjaciel Teilharda cieszy się głęboko z „nagrody, jakiej doczekał się przynajmniej po śmierci", a jaką stanowi, jego zdaniem, encyklika *Mater et Magistra*, w której Jan XXIII uznał zalety dobrze pojętej „socjalizacji". Jako wielką zasługę Teilharda M. Lambilliote podkreślił fakt, że „był on jednym z pierwszych myślicieli katolickich, którzy zrezygnowali z przeciwstawiania osoby społeczeństwu i zaczęli ukazywać wspólnotę jako nieodzowny i wzbogacający czynnik pełnego rozwoju osobowości". Kryzys techniki i super-organizacji, który, zdaniem wielu chrześcijan, grozi zdławieniem jednostki i uczynieniem z niej rodzaju bezdusznego „robota", uważał Teilhard za przejściowe tylko choć nieuniknione „zaburzenia związane ze wzrostem" i wierzył, że w zagęszczającej się szybko i — w naszym dziś odczuciu — niepokojąco sieci stosunków społecznych człowiek znajdzie z czasem nieprzeczuwane szanse i tereny humanistycznej, ludzkiej wspólnoty. Jako rodzaj sygnału, że po „kryzysie" następuje istotnie dążenie do „punktu równowagi", M. Lambilliote podkreślił zjawisko ewolucji krajów komunistycznych, które jego zdaniem, idą w kierunku większego niż przedtem doceniania wartości indywidualnych i osobistych problemów filozoficznych człowieka. Jako przykład orientacji tego typu wymienił między innymi dwie ostatnie prace prof. Adama Schaffa...

...Myśl Teilhardowska, w swej najgłębszej istocie ekumeniczna, dążyła zawsze do objęcia i scalenia prawd uważanych ogólnie za sprzeczne, a w jej perspektywie będących wzajemnymi uzupełnieniami... Myśl ta — czy szerzej jeszcze: ten styl myślenia — zysku-

je coraz więcej entuzjastów na całym świecie. Entuzjazm ten bywa jednak czasem, przyznajmy to, nieco naiwny. W rezultacie powstaje zjawisko, które paradoksalną rzeczy koleją stanowi odwrotność wychwalanej postawy Teilharda: atmosfera „kapliczek", „gett", ezoteryzmu, bezkrytycznego i zadrosnego zarazem kultu „mistrza"... Dla postronnego, a więc niezaangażowanego w sposób zbyt namiętny obserwatora wydaje się jasne, że najlepszą przysługą, jaką oddać dziś można ideom Teilharda, ideom których popularyzacja warunkuje niewątpliwie w jakiejś mierze tak upragnione przez chrześcijan odrodzenie zainteresowań religią, jest „przewietrzenie" tych kapliczek, jak dotąd dość zamkniętych, przez wciąganie do nich jak największej liczby uczonych, teologów i filozofów i przez dołożenie wszelkich wysiłków, by wyzbyły się one posmaku „pół-nielegalności", która tak bardzo ciążyła Teilhardowi w czasach, gdy jego myśl i dzieło rozwijać się musiały bez upragnionych przez niego szerokich kontaktów i konfrontacji.

Sir Julian Huxley

Nazwisko Juliana Huxley'a nie jest z pewnością obce czytelnikowi polskiemu. Znany na całym świecie ze swych prac z zakresu popularyzacji biologii i charakterystycznego, laickiego „humanizmu naukowego", znakomity zoolog i publicysta angielski, był oddanym przyjacielem Teilharda, który bardzo serdecznie wspomina o nim w wielu swych listach, szczególnie z czasów gdy Huxley był pierwszym dyrektorem UNESCO. Artykuł poniższy ukazał się w angielskim miesięczniku „Encounter", w kwietniu 1956 r.

Już w chwili mego pierwszego spotkania z Teihardem, w Paryżu 1946 r., zrozumiałem, że znalazłem oto przyjaciela i kogoś jeszcze więcej niż przyjaciela: współtowarzysza przygody duchowej i intelektualnej. Podchodził on do problemu przeznaczenia ludzkiego z punktu widzenia chrześcijanina i zakonnika-jezuity. Ja wychodziłem ze stanowiska zoologa i agnostyka. A przecież kierunek naszych myśli był ten sam, szliśmy po jednej linii i wnioski nasze

okazały się zadziwiająco podobne. Stało się tak dlatego, że obaj z całą świadomością postanowiliśmy widzieć, i widzieliśmy, „los ludzki", (to znaczy człowieka w konteście jego perspektyw kosmicznych i jego środowiska), jako Fenomen — to jest jako zjawisko, a nie problem metafizyczny, etyczny czy teologiczny. W takim ujęciu człowiek nie przedstawia się już jako stworzenie wyosobnione z przyrody i obce jej, lecz jako część (i to część bardzo istotna) zjawiska ewolucji. Jego inteligencja, jego duch przestają być niezwykłym epifenomenem czy czymś „dołożonym" drogą interwencji nadprzyrodzonej, a stają się zjawiskami naturalnymi najwyższej wagi.

Obraz natury ludzkiej, do którego musi prowadzić taki sposób widzenia, oraz radykalne wnioski, jakie nasunął on przenikliwej i nieustraszonej inteligencji Teilharda, zaniepokoiły niektórych jego przełożonych kościelnych i przez jakiś czas nie wolno mu było drukować swych prac, choć nie sprzeciwiano się temu, że pewna ilość ich egzemplarzy, odbitych na powielaczu w formie skryptów, krążyła stale w rosnącym gronie jego przyjaciół. Zaraz po śmierci Teilharda jednak, w roku 1955, powstały dwa specjalne komitety, które zaczęły starać się energicznie o prawo opublikowania jego dzieła. W komitetach tych figurują nazwiska wielu znanych i znakomitych osobistości, jak między innymi ks. H. Breuil, Louis de Broglie, ks. Claude Tresmontant, Jean Lacroix, prof. Theodore Monod, Sir Arnold Toynbee, Robert Aron, Georges Duhamel, André Malraux, André Siegfried, dr Paul Chauchard, ks. N. M. Wildiers (oraz nazwisko samego Sir Juliana Huxley'a, który jest także autorem przedmowy do wydania angielskiego „Fenomenu ludzkiego", przyp. tłum. mg). Nic więc dziwnego, że cel został wkrótce osiągnięty i prace, których druk był przez siedem lat zakazany, ujrzały światło dzienne. To pośmiertne wydanie dzieł poprzednio niedozwolonych stanowi samo w sobie znamienne „zjawisko ludzkie".

Klarowność myśli i nieodparta siła ich wyrazu łączą się u Teilharda z wyjątkowo żarliwym rozumieniem i przeżywaniem wszystkich najwyżej dziś stawianych wartości człowieczeństwa. Dlatego jego obraz świata olśniewa nie tylko rozmachem i przejrzystością, ale też wnioskami humanistycznymi, których siła atrakcyjna jest potężniejsza niż opory czy zastrzeżenia, jakie mogą budzić.

Pierwsza cecha wizji Teilharda, którą trzeba odnotować i podkreślić właśnie ze względu na jej implikacje — mówiąc szeroko — „humanistyczne", to ukazany przez niego Fenomen jedności. Wszechświat ze swymi zawrotnymi wymiarami czasu i przestrzeni — jest jeden. Jest jednym procesem ewolucji. A to, CO ewoluuje,

jest również ze swej istoty jednolite; jedno tworzywo uniwersalne, które posiada jednocześnie właściwości materialne i mentalne w koniecznych na każdym etapie proporcjach.

Fenomen drugi to kierunek ewolucji. Jest to proces, który powoli rodzi nowość, różnorodność, coraz wyższe poziomy zorganizowania — i to w sposób nieodwracalny. Szczególnie znamiennym aspektem tego rozwoju, o jednym ciągle kierunku, jest to, że właściwości „mentalne" tworzywa stają się coraz wyraźniejsze jako wartość absolutna i coraz ważniejsze w stosunku do właściwości materialnych. Teilhard pisze gdzieś o Materii i Duchu jako o zmiennych sprzężonych, których proporcje i rozwój ilościowy można by — teoretycznie oczywiście — przedstawić graficznie jako krzywą ewolucji.

Fenomenem trzecim jest istnienie w procesie ewolucyjnym punktów krytycznych: punktów, w których pojawiają się nowe właściwości tworzywa wszechświata, kiedy działać zaczynają nowe mechanizmy zmiany i powstają nowe typy organizacji. Dotychczas miały miejsce dwa takie punkty: powstanie życia, czyli moment, gdy materia stała się zdolna do reprodukowania się, i pojawienie się refleksyjnej świadomości u człowieka, które możemy nazwać momentem, gdy duch stał się zdolny do reprodukowania siebie, do refleksji o sobie, i gdy na ewolucję biologiczną nałożyła się jej faza następna: kultura.

Ograniczając nasze pole widzenia do Ziemi, jedynej części kosmosu, której „punkty krytyczne" znamy w sposób pewny, rozróżnić możemy trzy kolejne warstwy, czy fazy ewolucji. *Geosfera* — etap transformacji nieorganicznych, *Biosfera* — powstały przed ok. dwoma miliardami lat ewoluujący układ życia organicznego, i *Noosfera*: również ewoluujący układ myśli i świadomości ludzkiej oraz dzieł tej myśli i tej świadomości. Noosfera liczy paręset tysięcy lat.

Czwarty Fenomen to fakt, że ewolucja nie jest we wszystkich swych gałęziach nieograniczona. Na przestrzeni całokształtu ewolucji organicznej całe grupy zwierzęce i roślinne wyczerpują, jedna po drugiej, swe możliwości rozwoju, osiągają pułap i pozostawiają rolę dalszego ewolucyjnego postępu pozostałym, wciąż coraz mniej licznym gałęziom życia. Począwszy od Pliocenu (najmłodsza epoka trzeciorzędu) istnieje już jedna tylko taka gałąź, która zdolna jest wciąż przedzierać się jeszcze dalej naprzód. Jest nią Człowiek. W ciągu ostatnich kilku milionów lat Fenomen ewolucji skoncentrował się w Fenomenie Ludzkim.

I tu dochodzimy do olśniewającego, radykalnego *novum*. Jest nim forma procesu ewolucji w jej fazie ludzkiej. W fazie orga-

nicznej, przedludzkiej, każdy nowy typ, który się wyłania, dzieli się następnie, różnicuje, rozbiega w cały wachlarz typów wtórnych, z których każdy rozbija się z kolei na całe mnóstwo rodzin biologicznych, które nazywamy gatunkami. Ale w wypadku Człowieka dzieje się inaczej. Po krótkim, wstępnym okresie różnicowania (który dał w wyniku wielkie rasy czy podgatunki ludzkie), Rozbieżność ustępuje miejsca Zbieżności. Jej wyrazem są najpierw naturalne jednostki biologiczne, czyli różne rasy ludzkie, a potem jednostki psycho-socjalne czyli Kompleksy (lub, jak kto woli, „organizmy") kulturalne. Chociaż więc Człowiek jest typem wytworzonym przez ewolucję, jej typem najwyższym i dominującym, nie różnicuje się już, lecz przeciwnie, stanowi dziś jeden gatunek, a za kilkaset lub za kilka tysięcy lat stanowić będzie także jedną „istotę" kulturalną, o jednym, wspólnym fundamencie pojęć, wierzeń i idei.

Zmiana formy procesu ewolucji z rozbieżności na zbieżność w fazie Noosfery ukazuje piąty z kolei Fenomen teilhardowskiego opisu świata, Fenomen o olbrzymich implikacjach dla losu i dla postaw ludzkich. Jeśli mianowicie ewolucja Człowieka w jej obecnej fazie ma charakter w swej istocie kulturalny, to zależy ona w olbrzymiej mierze od znajomości świata i siebie samego, jaką ten Człowiek osiągnie. Poznanie, wiedza jest fundamentem prawdziwej wizji rzeczywistości. Wizja ta determinuje postawy, a postawy inspirują działanie i kierują nim. Ponieważ zaś najbardziej trwałą i owocną metodą powiększania naszej wiedzy okazała się metoda naukowa (w jej najszerszym sensie, to jest jako sposób zdobywania i systematyzowania wiadomości drogą sprawdzania hipotez w doświadczeniu działania i w eksperymencie), warunkiem sprzyjającym obiektywnie postępowi ewolucji wydaje się obejmowanie tą metodą coraz liczniejszych i szerszych dziedzin zjawisk.

Nie oznacza to naturalnie wcale minimalizowania funkcji energii twórczej i potęgi wyrazu zawartych w literaturze i w sztuce, w liturgiach i w kultach, czy w twierdzeniach porządku religijnego. Wypowiedź czy wizja twórcza jest nieodzownym środkiem przekazywania wiedzy i doświadczenia wprost w psycho-socjalny miąższ życia, jest ich przekładem na czynnik życia, bezpośrednio aktywny i skuteczny. Nie ma też mowy o negowaniu roli zawodów praktycznych, technologii czy przemysłu. Są one terenem, na którym wiedza i doświadczenie znajdują zastosowanie, na którym realizuje się ich użyteczność. W długofalowej perspektywie ewolucji ludzkiej, której głównymi czynnikami są: wzrost świadomości i zacieśnianie się wspólnoty, powiększanie wiedzy wydaje się jednak naczelnym warunkiem postępu a metoda naukowa, która temu sprzyja — jego narzędziem pierwszorzędnej wagi.

Trzeba wreszcie zastanowić się także nad Fenomenem skali. Skala, w jakiej dokonuje się proces ewolucji, jest gigantyczna i w przestrzeni i — co jeszcze dla nas ważniejsze — w czasie. Dopóki wyobraźnia nasza nie przyswoi sobie tej nieogarnionej skali czasu, nie możemy myśleć w sposób realistyczny o ruchu i przemianach ewolucji. Nie sposób uchwycić i ocenić niezwykłości, nieprawdopodobieństwa po prostu wyższych zwierząt i Człowieka, ani też proporcji bieżących spraw naszego gatunku, jeśli nie patrzy się na nie w perspektywie kilkuset tysięcy lat, w perspektywie przeszłości Ziemi. I nie sposób także myśleć o zawrotnych możliwościach, jakie ewolucja nasza ma do zrealizowania, inaczej niż w perspektywie podobnej: kilkuset milionów lat, które nadchodzą. Dopiero gdy ludzie zdadzą sobie wreszcie sprawę, że Człowiek przeżywa zaledwie wczesne dzieciństwo swej ewolucji, będą oni zdolni przyjąć w siebie ogrom jego możliwości i inspirować się tym ogromem. I dopiero wtedy, gdy człowiek przyjmie świadomie w głąb siebie perspektywy własnej przyszłości, realizacja tych perspektyw będzie mogła osiągnąć swą pełnię.

Jest, jak mi się wydaje, rzeczą interesującą, że wszystkie punkty poglądów Teilharda, które tutaj wymieniłem, podkreślałem także sam w swoim czasie i zupełnie niezależnie od autora „Fenomenu ludzkiego", którego jeszcze nie znałem. O punkcie krytycznym, jaki następuje w procesie ewolucji pomiędzy jej fazą biologiczną a fazą ludzką, pisałem po raz pierwszy w roku 1914. Jest to interesujące dlatego, że ukazuje, jak dwaj niezwiązani z sobą myśliciele, paleontolog wychodzący z przesłanek chrześcijańskich i biolog opierający się na przesłankach czysto racjonalistycznych, są, że tak powiem, zmuszeni do uznania za zasadnicze tych samych zjawisk i do wyciągnięcia z badanych faktów tych samych ogólnych wniosków, jeśli tylko obaj podchodzą do problemu w tym samym duchu szeroko pojętego naturalizmu.

Sformułowania, w jakich Teilhard de Chardin dawał wyraz swoim poglądom, różnią się naturalnie często od moich własnych w tych czy innych szczegółach, i jest też dla mnie jasne, że patrzył on dalej, śmielej i z większą przenikliwością niż ja. Mam tu na myśli jego olśniewającą koncepcję tego, co nazywał „zwijaniem się w sobie" pierwotnego i stałego zresztą tworzywa wszechświata. Przez „zwijanie się w sobie" rozumiał rodzaj ruchu scalania, który jest ciągłym dążeniem do formowania układów zorganizowanych, utrzymywanych w spoistości przez własne napięcia wewnętrzne, zamkniętych w jakimś sensie i zrównoważonych w sobie. Atomy, cząsteczki, komórki, osobniki wielokomórkowe, osoby ludzkie — to wszystko przykłady takich układów, produkty „zwijania się w sobie" tworzywa wszechświata, każdy na innym poziomie zorgani-

zowania. Im bardziej złożony jest dany układ, tym gęstsza i bardziej zwarta jest jego wewnętrzna struktura organizacyjna i tym aktywniejsze i ważniejsze jest jego życie wewnętrzne: stopnie i typy świadomości.

Teilhard uważa, że tendencja ku „zbieżności kulturalnej", jaka widoczna jest już dziś w ludzkości, doprowadzi do „zwinięcia się w sobie", scalenia w jeden kompleks kulturalny Noosfery jako całości. Będzie to układ jednolity w swym myśleniu i w swych wierzeniach, czy też — jak wolałby powiedzieć sam Teilhard — „Jedność myśląca i wierząca". Ponieważ będzie to jedność o olbrzymiej złożoności, osiągnie też niezmiernie wysoki stopień „psychizmu" czy innymi słowy — ogromny potencjał psychologiczny.

W okresie formowania się tej Jedności wyzwolone zostaną niewątpliwie odśrodkowe i destruktywne siły psycho-socjalne, kiedy jednak po tym przejściowym okresie osiągną one stan spoistości i równowagi, staną się potężnym źródłem dynamiki dalszej ewolucji, w jej fazie „hominizacji", w której Człowiek stawać się będzie coraz prawdziwiej i coraz pełniej Człowiekiem...

...Autor „Przypowieści" ostrzegał nas, że kto w ciemności chodzi, upadnie. Wizja Teilharda, która czyni świat „przejrzystym", pozwala *widzieć* i dlatego ożywia. Ożywia tak jak prawda i tak jak prawda wyzwala umysł i ducha człowieka naszych dni z udręki nocy pełnej trwóg i sprzeczności.

Dr Paul Chauchard

Dr Paul Chauchard jest profesorem neurofizjologii dwu uczelni paryskich (l'École des Hautes Etudes, l'École de Psychologues Praticiens) i niezmordowanym popularyzatorem teilhardowskiej koncepcji ewolucji, której poświęcił bezpośrednio lub pośrednio wiele swych prac i książek zarówno ściśle naukowych, jak dotyczących problematyki „wiary i nauki". Tekst poniższy stanowi fragmenty książki pt. L'Être humain selon Teilhard de Chardin. *Autor broni w niej dzieł Teilharda, wykazując ich niesprzeczność z myślą chrześcijańską, szczególnie tomistyczną, oraz ich wartość z punktu widzenia nauk ścisłych. Cytowane tutaj jednak*

refleksje ilustrują, w myśl naszego założenia, raczej rolę „fermentu teilhardowskiego" w kulturze, aniżeli spór o jego naukową i teologiczną ortodoksję i pod tym kątem zostały wybrane.

„Myślałem nieraz — pisze ojciec Teilhard de Chardin — o przepaści, jaka dzieli świat intelektualny, w którym żyję (środowiska naukowe) i którego język znam, od świata Rzymu, świata teologii, którego terminologię także rozumiem. Po pierwszym wstrząsie, jakim było dla mnie uświadomienie sobie, że ten drugi świat może jest przecież, wiecej: *powinien* być równie realny jak pierwszy, zaczęła mi świtać myśl, że może byłbym zdolny wyrazić rzetelnie w języku nauki to, co język teologii przechowuje i powtarza w słowach, które stały się dla wielu ludzi zupełnie niezrozumiałe".

To, co przez długie lata służyło do łamania lub dławienia wiary, mogło ją więc oto rozświetlić. I istotnie wizja teilhardowska rozświetliła ją wielu ludziom do tego stopnia, że zdołali oni dzięki niej odnaleźć Boga i że to odnalezienie nie było jednoznaczne ze zdradą ich naukowej koncepcji świata, lecz przeciwnie — ukazało jej najszerszy sens i perspektywy.

Ale dzieło Teilharda jest czymś znacznie więcej niż apologetyką najistotniejszych treści naszej wiary. Jeśli nie zawsze „nawraca" (gdyż nawrócenie jest dziełem Łaski, której możemy tylko przygotowywać drogę), to niewątpliwie stwarza płaszczyznę jedności wszystkich ludzi wokół określonych *wartości wspólnych*, które Teilhard ukazuje jako zasadnicze dla budowania szczęśliwego i zgodnego ze swym przeznaczeniem świata. Wizja teilhardowska stwarza więc podłoże autentycznej tolerancji i autentycznej moralności „laickiej", które nie byłyby już oparte na twierdzeniu, że prawdy nie ma, lub że każdy człowiek ma prawdę osobną, którą trzeba respektować, ale na uznaniu, że istnieją pewne obiektywne naukowo aspekty prawdy, dostępne wszystkim. Zjednoczeni na płaszczyźnie *moralności naturalnej*, opartej na wiedzy o tym, czym jest człowiek i co powinien czynić, a czego unikać by być w zgodzie z rozwojem swego człowieczeństwa, ludzie rozumieliby wtedy wolność aktu wiary jako prawo do metafizycznej eksplikacji tej moralności i do jej religijnego przeżywania. Byłaby to jednak wciąż ta sama, wspólna moralność, z tą różnicą tylko, że niewierzący widzieliby w niej jedynie konieczność racjonalną, uzasadnioną argumentami naukowymi i psychologicznymi...

...Wydanie dzieł Teilharda, które nastąpiło po jego śmierci, mogłoby otworzyć jego myśli drogę do odegrania roli twórczego, inspirującego fermentu we wszystkich niemal dziedzinach współ-

czesnej kultury. Mogłoby — gdyby te dzieła były właściwie rozumiane. Niestety jednak, żaden chyba myśliciel nie był przedmiotem tylu nieporozumień... W oczach większości naukowców, tak niewierzących jak wierzących, imponująca synteza teilhardowska, która nie mieści się w wąskich perspektywach analitycznych, do jakich przywykli, nie wydaje się w ogóle „naukowa". Określają ją więc mianem „filozoficznej", co w odczuciu współczesnego naukowca bywa nieraz całkowicie pejoratywne, a zawsze jest synonimem braku ścisłości i obiektywizmu... Filozofowie jednak również krytykują Teilharda: podobnie jak wielu przedstawicieli nauk ścisłych, nie chcą oni przyznać tym naukom zdolności uchwycenia najgłębszego sensu świata i człowieka — a więc funkcji, którą od wieków uważają za swoją wyłączną kompetencję. Twierdzą więc, że Teilhard wykracza poza swą specjalność naukowca, przez co staje się złym filozofem... Tomiści, w najlepszym wypadku, oskarżają go o to, że nie jest jednym z nich, zapominając, że filozofia tomistyczna nie potrafiła utrzymać kontaktu z nauką, i że straciła go już w początkach swego rozwoju częściowo z winy nominalizmu, a częściowo przez swą degenerację w dyskusje scholastyczne, oderwane od kształtującej się powoli myśli naukowej.

Naukowcy nie rozumieją. że „fenomenologia przyrody", czy „hyperfizyka", którą zajmuje się Teilhard, nie jest „nienaukowa" przez to, że jest nową dyscypliną nauki i że — jak każda nowa perspektywa — musi wydawać się zaskakująca. Fenomenologia ta, której przedmiotem jest przyrodniczy aspekt bytu, wychodzi z opisu zjawisk, lecz opis ten porządkuje: jest syntetyzująca i normatywna.

Teologowie natomiast niedość jasno zdają sobie, jak dotąd, sprawę z faktu, że fenomenologia czy też kosmologia naukowa a kosmologia ontologiczna to dwie różne, choć równie potrzebne dyscypliny, wymagające odmiennych metod i odmiennych specjalności. Kosmologia naukowa wymaga przygotowania i typu inteligencji naukowca, nastawionego na to, co materialne, lecz obdarzonego także zmysłem filozoficznym. Kosmologia ontologiczna, czyli metafizyka, prawdziwa „filozofia nauk", jest natomiast i pozostać musi w kompetencji filozofów, choć wymaga dziś od nich coraz większego stopnia orientacji w dziedzinie nauk ścisłych...

...Wydaje się więc rzeczą niermiernej wagi, aby stało się wreszcie jasne, że faktyczne implikacje koncepcji teilhardowskiej w dziedzinie religijnej i moralnej nie są w żadnej mierze „niebezpieczne", a przeciwnie — są niezmiernie użyteczne i inspirujące. Dopiero bowiem gdy to się stanie, filozofowie i teologowie będą mogli wreszcie wyjść ze swych dotychczasowych debat nad charakterem czy „wydźwiękiem" dzieła Teilharda i zabrać się do swej właści-

wej roboty: do teologicznego i filozoficznego opracowania jego myśli naukowej. Przyczyni się to niewątpliwie do postępu teologii i filozofii, umożliwiając im dopracowanie się, z ich własnego stanowiska, interpretacji rzeczywistego, naukowego obrazu świata. Filozofia tomistyczna na przykład ma wszelkie potrzebne warunki, aby stać się prawdziwą filozofią nauki współczesnej, jeśli zdobędzie się na nieodzowny wysiłek adaptacji...

...Jednym z licznych nieporozumień na temat „charakteru" czy „wydźwięku" Teilhardowskiej wizji świata jest wysuwany często zarzut, że jest ona negacją wolności, wszystko jest w niej bowiem określone przez naturalne determinizmy. Już to samo, że zaistnieć może potrzeba bronienia idei wolności u Teilharda, świadczy o tym, jak mało czy jak powierzchownie znane są jego dzieła ludziom, którzy je nieraz krytykują. Wszak wolność właśnie jest samym sercem jego koncepcji człowieka. Tym, co charakteryzuje „fazę ludzką", czyli Noosferę, jest pojawienie się wolności, wolności, która ewoluuje wraz z kulturą. Sensem historii jest dla Teilharda zdobywanie wciąż pełniejszej wolności, i to nie wolności absurdalnej Sartre'a czy Gide'a, nie wolności zdeterminowanej niemal bez reszty mechanizmami społecznymi, ale prawdziwej wolności ludzkiej, która polega na *osobistym zaangażowaniu* w dobro, które nie jest interesem egoisty, lecz sprawą wspólnoty. W procesie ewolucji, tak jak w procesie historii, czynne są rozmaite automatyzmy; progresywne, to jest działające w kierunku zwiększenia wolności, i regresywne, które wolność zmniejszają. Teilhard odnotowując je wykazuje, że w długofalowej perspektywie zwyciężają dążenia ku wolności. Świat współczesny, mimo wszystkich swych koszmarów, swych wojen, swych proletariatów, swych „stref głodu", jest w globalnej skali bez porównania bardziej zaawansowany kulturalnie i humanistycznie aniżeli cywilizacje dawniejszych wieków. Zwycięża więc nurt progresywny, którym jest nurt refleksji i inwencji ludzkiej, nurt poczucia sprawiedliwości i wartości humanistycznych, chociaż postęp ku większej wolności hamują nieustannie czynniki regresywne: katastrofy, nieporozumienia i cofnięcia, które każą nam nieraz wątpić w sens świata i życia.

Cechą charakterystyczną świata współczesnego, we wstępnej fazie kształtowania się Jedności Ludzkiej, jest dla Teilharda to właśnie, że przed człowiekiem otwierają się zawrotne szanse użycia wolności: może on, jeżeli zechce, wziąć we własne ręce własną ewolucję. Rozumiejąc bowiem jej kierunek i jej mechanizmy, możemy zapobiec wielu regresywnym i katastrofalnym nieraz automatyzmom i współdziałać twórczo i świadomie z tym, o czym wiemy, że jest zgodne z obiektywną linią rozwoju naszego czło-

wieczeństwa, a więc też z zamysłem Twórcy i Celu Ostatecznego tego rozwoju...

...Być może, iż teilhardowska „propozycja wolności" bywa często niedostrzegana czy po prostu pomijana dlatego, że jest zbyt wielka. Mając stale przed oczyma bardzo wąski i bardzo nieraz niewesoły wycinek dziejów człowieka, odczuwamy onieśmielenie, a nawet nieufność wobec wizji aż tak rozległej i aż tak głęboko optymistycznej. Rezerwę wielu ludzi wobec Teilharda zdaje się uzasadniać dodatkowo fakt, że ma on niewątpliwie tak często podkreślane czy wręcz „wypominane" cechy mistyka, poety i proroka i że cechy te uważa się dość powszechnie za nieuleczalnie sprzeczne z programowo „prozaicznym" duchem nauki i z oschłym racjonalizmem „prawdziwej" filozofii. Jedynym sposobem przezwyciężenia tych oporów czy też rozwiązania tych wątpliwości jest rzetelne i beznamiętne przestudiowanie przynajmniej „Fenomenu Ludzkiego". Wtedy bowiem jasne się stanie, że mistyk, odnajdujący Boga w przejrzystości wszechrzeczy, poeta, którego genialne intuicje potwierdza nauka, prorok „przepowiadający" na podstawie obiektywnej wiedzy o tym, co było, — to, co nadchodzi, jest naukowcem najwyższej klasy, i to dzięki tym wszystkim cechom, a nie pomimo nich.

Jean E. Charon

Jean E. Charon jest autorem nowej, całościowej teorii wszechświata, za którą otrzymał w roku ubiegłym nagrodę naukową (Prix Gallabert d'Astronautique). Fragmenty poniższe pochodzą z jego książki pt. La Connaissance de l'Univers, *która stanowi próbę syntezy naukowych i filozoficznych interpretacji współczesnego obrazu świata. O tym, jak silnie odczuwa się dziś wszędzie potrzebę takiej syntezy, świadczy zarówno bardzo szerokie zainteresowanie wszelkimi próbami w tym kierunku (obszerne fragmenty pracy J. Charona ukazały się na przykład w tygodniku francuskim „Arts", poświęconym sztuce i kulturze), jak też coraz częstsze kongresy i konferencje wybitnych naukowców różnych specjalności mające na celu*

„zestawianie i systematyzację osiągnięć w różnych dziedzinach wiedzy współczesnej". Koncepcja „psychizmu materii" Teilharda, której dotyczą cytowane przez nas refleksje Charona, dyskutowana bywa nieraz w czasie obrad tego typu. Jean Charon mówił o niej na przykład na jesiennej naukowej „Konferencji na szczycie", jaka odbyła się w Brukseli z udziałem najwybitniejszych przedstawicieli nauk ścisłych, jak między innymi William Shockley (fizyk, laureat Nobla), Lord John Boyd Orr (laureat Nobla, nagroda pokoju), Leonid Sjedow (Radziecka Akademia Nauk), Pierre Auger (prezydent francuskiego Komitetu Badań Przestrzeni Międzyplanetarnej) ks. Dominic Dubarle, O. P. (katolicki filozof przyrody).

Słowem „psychizm" określam stan świadomości, który sprawia, że ten czy inny układ materialny może zachowywać się w pewnych strefach czasu i przestrzeni w sposób, w jakim prześwieca (choćby tylko mgliście) rodzaj przewidywania bezpośredniej przyszłości, czyli rodzaj wiedzy o akcie, którego trzeba dokonać, aby zbliżyć się do określonego z góry celu. Akt taki, choćby najbardziej prymitywny, będzie aktem „psychicznym", gdyż będzie aktem wolnym, będzie rodzajem inicjatywy własnej, wykraczającej poza proste prawa rządzące normalnie materią...

...W ciągu wieków minionych ścierały się dwie koncepcje psychizmu. Większość uczonych sądziła, że występować on może tylko w niektórych, najbardziej złożonych układach materii. Człowiek był oczywiście głównym przykładem takiego układu. Była to teoria „psychizmu złożonego". Jej przeciwieństwem była teza, że istnieje „psychizm elementarny", który pojawiałby się, w formie prymitywnej, już w najprostszych drobinkach. Właśnie ojcu Teilhard de Chardin zawdzięczamy sprecyzowanie takiego pojmowania istoty psychizmu. Jego znakomita praca „Fenomen Ludzki" pozostanie niewątpliwie zawsze wspaniałym pomnikiem myśli ludzkiej.

Psychizm układów złożonych nie pozwala zdać sobie sprawy w sposób zadowalający z pierwotnej natury tego zjawiska. Jest to zresztą zrozumiałe: rozpoczynając nasze badania „od tego końca" atakujemy od razu to, co złożone, podczas gdy logika nakazuje ażeby elementów rozwiązania skomplikowanych problemów szukać właśnie w najprostszych układach materialnych. Tę właśnie ge-

nialną w swej prostocie drogę obrał Teilhard de Chardin. Rozwój nauki wykazał już dawno, że zachowanie się materii łatwiej było wytłumaczyć odchodząc od tego co złożone ku temu co najprostsze: olbrzymi rozwój chemii datuje się od chwili odkrycia pierwiastków, fizyka poszła szybko naprzód, gdy oparła się na pojęciu cząsteczek elementarnych. Czy w ten sam sposób nie można by rzucić nieco światła na naturę psychizmu?

Teilhard miał odwagę przekroczyć Rubikon. I dostrzegł w każdej cząsteczce, jaką zidentyfikowała fizyka, jakość uzupełniającą cechy materii czystej. Jakość ta była, jego zdaniem, najelementarniejszą cegiełką, „najcieńszą tkanką" psychizmu.

Idea ta była iskrą, z której wytrysnąć miał potężny płomień światła. W jego blasku wszystkie nasze dotychczasowe koncepcje nabrały nowych konturów. Umieszczając bowiem psychizm w tym, co elementarne, Teilhard kwestionował pośrednio całą klasyczną teorię ewolucji wszechświata. Historia tej ewolucji przestawała oto być historią osobników złożonych, przebiegającą, po linii ciągłego doskonalenia, od ryb na przykład do człowieka. Cała ewolucja wszechświata ześrodkowała się teraz na tym, co elementarne. To, co elementarne, a nie to, co indywidualne i złożone, ma ciągłość trwałą, tak że jemu właściwie można przypisać przymiotnik „nieśmiertelnego". Układ indywidualny w tej perspektywie cofa się na drugi plan: jest „wynalazkiem" cząsteczki elementarnej, wynalazkiem, który miał służyć jej, nie jemu; miał jej służyć do zwiększenia świadomości, a zwiększenie świadomości jest nieustannym wzrastaniem psychizmu elementarnego. Wzrastanie to zmierza, jak sądzi Teilhard, do osiągnięcia stanu całkowitej „spirytualizacji" wszechświata, w którym materia przejdzie w stan czystego psychizmu...

...Człowiek długo wierzył, że jego planeta stanowi centrum kosmosu. Ale nadszedł czas, gdy trzeba było wyrzec się tej iluzji, przyznać, że Ziemia i Człowiek zajmują w ogromie Całości miejsce bardzo skromniutkie i pospolite. Teilhard, podobnie jak niegdyś Galileusz, lecz tym razem w dziedzinie psychiki, zmusza nas do nowego wysiłku, do nowego aktu pokory: człowiek nie jest ośrodkiem psychizmu wszechświata ani też jego celem. Psychizm ten bowiem rozsiany jest już w cząsteczkach elementarnych, i w kierunkową ich „dążenia" wpisać trzeba i nasze najszczytniejsze aspiracje, których intuicje zasadnicze są zresztą z tym „dążeniem" zgodne, i naszą rolę we własnej ewolucji.

Ewolucji, ale — ku czemu? W oczach Teilharda osią „pochodu w górę" wszechświata jest „wciąż wyższa świadomość", czyli, innymi słowy, coraz większa przewaga psychizmu nad czysto materialnym charakterem rzeczy. Jest to całkiem wyraźne w skali

makrokosmosu, w którym obserwujemy wyraźnie ewolucję w kierunku form, o coraz wyższym psychizmie. To samo ma, jak się wydaje, miejsce w skali cząsteczki.

Ewolucji w kierunku wyższego psychizmu odpowiada w planie materii rosnąca złożoność struktur budowanych przez cząsteczki. Złożoność oznacza jednak ugrupowanie, organizację. Równolegle do coraz wyższego psychizmu obserwujemy więc coraz bardziej „wyszukane", coraz wyżej zorganizowane ugrupowania cząsteczek... Ugrupowania te tworzą coraz wyższe struktury, które z kolei odznaczają się coraz większą aktywnością. Dla interesującej nas tu szczególnie ewolucji psychizmu punktem kapitalnej wagi jest moment, gdy na wysokim już stopniu złożoności przekraczają one próg refleksji. Przedtem psychizm ich ograniczał się do niższej lub wyższej świadomości środowiska zewnętrznego. Obecnie układ zdolny jest do samoświadomości, do analizy i syntezy. Rodzi się myśl. Ale, wbrew naszym dotychczasowym nawykom intelektualnym, nie należy uważać jej za kres ewolucji psychizmu, choć — jak dotąd — wydaje się jej szczytem. Myśl bowiem, która jest formą ewoluującego psychizmu elementarnego, będzie ewoluować nadal.

Przypomnijmy ogólną klasyfikację Teilharda, który z punktu widzenia stopnia psychizmu dzieli ewolucję na trzy fazy: Przed-Życie, Życie i Nad-Życie. Główną cechą charakterystyczną istot „nad-żywych" ma być świadomość absolutna, którą porównać można do tego typu poznania, jakie filozofia określać zwykła jako „intuicyjne", czy „bezpośrednie".

Oto definicja intuicji Bergsona: „Istnieją dwa głęboko różne sposoby poznania rzeczy — czytamy w jego »Wstępie do Metafizyki«. Sposób pierwszy polega na krążeniu wokół tej rzeczy, sposób drugi na wejściu do jej wnętrza. Pierwszy jest więc uzależniony od punktu widzenia, jaki się przyjmie, i od symboli, jakie są czyimiś środkami wyrazu. Drugi jest poznaniem bez pośrednictwa punktu widzenia i bez pośrednictwa symboli. O poznaniu pierwszym powiemy, że zatrzymuje się na względności. O drugim, że — tam gdzie jest możliwe — dosięga absolutu".

Pierwszy z opisanych przez Bergsona sposobów poznania odpowiada psychizmowi na tym jego poziomie, który nazywamy inteligencją. Sposób drugi, „współodczuwanie intelektualne, które przenosi nas do wnętrza rzeczy i pozwala zbiec się bezpośrednio z tym, co w tej rzeczy jedyne, a więc niewypowiedzialne" — to właśnie intuicja, czyli szczytowa faza myśli ewoluującej ku poznaniu absolutnemu, ku świadomości absolutnej.

Interesującym przykładem niezaprzeczalnego istnienia i funkcjonowania intuicji jako odmiennej od inteligencji formy poznania

są operacje intelektualne, czy też raczej właśnie brak tych operacji, tak zwanych „geniuszy matematycznych".

Każdy z nas słyszał o tych „cudownych" ludziach, mężczyznach i kobietach, którzy wykonują w ciągu kilku sekund w pamięci obliczenia nieprawdopodobnie skomplikowane. Indianka Shakuntala Devi podaje na przykład w ciągu trzech sekund pierwiastek 20-tego stopnia z liczby czterdziestodwucyfrowej. Niemal bez wahania podaje końcowy wynik szeregu zawiłych działań, wyrażający się liczbą trzydziestodziewięciocyfrową.

Wielu ludzi obdarzonych tą zdumiewającą umiejętnością poddawanych było licznym egzaminom i badaniom specjalnych komisji naukowych. Przyznać one musiały, że jest to całkiem swoisty gatunek talentu, którego osiągnięcia przekraczają możliwości największej nawet inteligencji.

Niezmiernie interesujące jest to, że „geniusze" tego rodzaju przeprowadzają swe zawiłe operacje matematyczne *bez najmniejszego wysiłku*. Muszą zastanowić się tylko po to, aby zrozumieć, *jakiej* operacji się od nich wymaga. W następnej chwili „widzą" wynik. „Nie jest to bardziej męczące — mówi Paul Lidoreau — niż patrzeć na krajobraz i mówić, co się dostrzega".

Dużą trudność sprawia im natomiast z reguły wytłumaczenie istotom „inteligentnym" metod, jakimi się posługują. Kiedy zapytać ich o to, brak im słów, zaczynają się jąkać i dają odpowiedzi całkiem nieoczekiwane lub nieporadne. „To Bóg włożył te rzeczy do mojej głowy, ale nie umiem przenieść ich do twojej" — powiedział kiedyś Zarah Colburn, znużony naukowymi indagacjami swych egzaminatorów.

Sekretem trudności z „metodami" jest, jak się wydaje, to, że po prostu w typie poznania, z jakim mamy tu do czynienia, „metod" nie ma wcale. Jest to zresztą umiejętność, która pojawia się najczęściej już we wczesnym dzieciństwie: czyż można sądzić, że dziesięcioletnie dziecko, które zaledwie jest w stanie pojąć, jakiego rodzaju działań się od niego wymaga, byłoby w stanie opracować własne „metody"?

Czy nie należy sądzić wobec tego, że w wypadku „geniuszy matematycznych" mamy do czynienia właśnie z intuicją, z jakąś prymitywną i ograniczoną do dziedziny cyfr „wyższą świadomością", czy pierwszym przebłyskiem „poznania absolutnego"?

Innym, często zresztą cytowanym przykładem poznania odrębnego rzędu, świadomości umykającej logice normalnej inteligencji ludzkiej jest „widzenie" artysty. I on również nie potrafi zwykle wytłumaczyć, *jak* poznaje. I jego „genialne" nieraz w sensie zgodności z rzeczywistością „wyniki" nie tłumaczą się z punktu widzenia istot tylko inteligentnych. Jest rzeczą znaną, że sprawność

inteligencji artystów, podobnie jak genialnych matematyków, bywa nieraz całkiem średnia, a w zestawieniu z ich dziełami może nawet wydać się zaskakująco niska.

Również i w innych dziedzinach nie brak podobnych zjawisk. Znany jest na przykład intuicyjny w dużej mierze charakter „poznania" chorego przez wielkich diagnostów. W dziedzinie nauki wizja intuicyjna poprzedza wszystkie niemal największe odkrycia. „Odgadnąć najpierw, aby potem wykazać. Czyż trzeba przypominać, że według tej reguły dokonały się wszystkie wielkie osiągnięcia"? — pisał słusznie Henri Poincaré w swej „Wartości Nauki".

Wiadomo ogólnie, że wielcy artyści, wielcy uczeni, wielcy filozofowie bywali i bywają zwykle ludźmi cokolwiek „dziwacznymi", których reakcje i zachowanie w codziennym życiu przywodziły nieraz na myśl powiedzenie, że bardzo mały krok dzieli geniusz od szaleństwa.

Wydaje się jednak, że my, ludzie „niedziwaczni", ludzie rozporządzający tylko inteligencją jako środkiem percypowania i interpretowania rzeczywistości, powinniśmy być niezmiernie ostrożni w naszych wyrokach na temat „normalności" czy „nienormalności" istot obdarzonych ponad naszą miarę intuicją, która, być może, jest przedświtem psychizmu jutra, „normalności" jutra?...

...W wizji Teilharda de Chardin najbardziej nieraz niepokoi — ład. Nie umiemy czy nie śmiemy już wierzyć, że wszechświat może być uporządkowaną jednością. Nic dziwnego zresztą. Wszak to odkrycie było wstrząsające dla samego Einsteina. „Zdumiewające nie jest to, że człowiek może zrozumieć wszechświat — pisał — lecz to że wszechświat *jest zrozumiały*". Chciał przez to powiedzieć że wszechświat mógłby być nieskładnym chaosem i nawet w tym wypadku sprawność inteligencji ludzkiej zdołałaby chaos ten opisać. To nie wydawało mu się dziwne. Zadziwiające i zachwycające zarazem było to, że wszechświat chaosem nie jest, że nie jest bezładny, że jest jednością.

Jedność ta znajduje wyraz w coraz większym stopniu w nauce współczesnej, która wychodzi stopniowo poza sprzeczności uważane dawniej za nieprzekraczalne i zmierza ku ujednoliceniu swych pojęć i swych punktów widzenia...

...W tej „ewolucji" nauk współczesnych ku jedności i syntezie dzieło Teilharda jest milowym krokiem naprzód. Stwarza ono płaszczyznę uzgodnienia i ujednolicenia poglądów na przyrodę, na metafizykę, na filozofię, na najrozmaitsze religie. Kładzie zręby „jedności myśli", którą przewiduje autor: zręby jednej, „kosmicznej" nauki, kosmicznej fizyki, kosmicznej religii...

A. F. lat 42

List poniższy, od robotnika przemysłu spożywczego (palarnia kawy) w Le Puy, nadesłany został na ręce prezydenta francuskiego Stowarzyszenia Przyjaciół Teilharda w listopadzie 1959 roku.

Pięć lat temu, prawie cudownym zbiegiem okoliczności odkryłem Beethovena i to był przewrót w całym moim życiu. Otworzył mi się wreszcie cały świat przeżyć, które moja wrażliwość tylko przeczuwała po omacku.

Także nieomal cudem, kilka miesięcy temu, w czasie wizyty u przyjaciół, którzy mają telewizor, włączyłem go na chybił-trafił, nie znając nawet programu — i spotkałem Teilharda. To było olśnienie.

Zaraz następnego dnia zacząłem kupować sobie jedną po drugiej jego książki, właśnie wydane, i mam teraz wszystkie, a także mam jego biografię pióra C. Cuénot.

Miałem szczęście, bo byłem chory dwa miesiące i dzięki temu mogłem zapoznać się ze wspaniałą myślą francuskiego jezuity, którego nie znałem przedtem nawet z imienia. Czytałem z pasją, której nie potrafię opisać, ale, Boże, z jakim trudem! Aby zrozumieć „Fenomen Ludzki" i wszystko inne musiałem nauczyć się całego nowego słownika, i mój mały Larousse pomagał mi w tym bardzo mało. Zrozumiecie mnie łatwo, kiedy powiem, że musiałem opuścić szkołę mając jedenaście lat, ażeby zarabiać, i że jestem chłopem z pochodzenia, a robotnikiem dopiero od niedawna.

Przeczytałem „Fenomen Ludzki" i wszystko inne trzy razy, bo za pierwszym razem nie mogłem tego jeszcze opanować. Teraz już rozumiem wszystko, ale najważniejsze nie jest nawet samo rozumienie, tylko to, że mam wreszcie pełną wizję świata, wizję porywającą i wiem, czuję, że jedyną prawdziwą, jedyną, która może człowieka zadowolić. Wszystko staje się wreszcie jasne, staje się wielkie, nabiera prawdziwych proporcji.

Nareszcie znalazł się człowiek, który pokazał nam, że ziemia nie jest tą nieudaną doliną łez, którą nam tak często kazano pogardzać. I to zawsze sam przeczuwałem. Jeszcze jak miałem piętnaście lat i pracowałem w polu, brałem, pamiętam, do ręki garść ziemi, ciepłej i dymiącej, i czułem jakoś z całą pewnością, że ona nie jest martwa, bezwładna. Ziemia. Dzisiaj wiem już napewno: nasza matka.

Ale nie wystarcza czytać Teilharda i zgadzać się.

Teilhard to przede wszystkim wezwanie. Wezwanie wszystkich ludzi dobrej woli do świadomego pochodu wzwyż. Wzwyż po spirali zbieżności: ku coraz ściślejszej wspólnocie. I dlatego piszę ten list, żeby się dowiedzieć, co się dzieje od czasu śmierci Teilharda. Jak jego myśl żyje i rozwija się w ludziach. Czy jego koncepcje mają już wpływ w kulturze, w życiu politycznym i społecznym? Czy już są znane także w innych krajach?

I czy dotarły także do świata robotników? To, jak sądzę, jest ogromnie ważne, bo czyż nie czas już, by ten świat poznał ideał, który mógłby przyjąć w pełni, który rozświetliłby wszystko, a nie tylko fragmenty spraw? Ale, niestety, wiem sam przecież doskonale, że nie ma celu nawet ukazywać porywającej wizji świata, póki trwa niesprawiedliwość społeczna, która odcina klasę robotniczą od reszty kraju.

Ale czy nie można by przynajmniej załatwić tego, aby Radio nadawało audycje poświęcone problematyce ewolucji, z tekstami Teilharda, i to w godzinach, kiedy ludzie pracy mogą słuchać?

Dopiero czytając „Fenomen Ludzki" pojąłem, co naprawdę znaczy *Eroica*. Oto człowiek podejmuje swe przeznaczenie i zarazem, nieświadomie może, podejmuje Przeznaczenie całej ludzkości, która jest i która przyjdzie.

Regis O'Hea

Kraje anglosaskie, których katolicy są zawsze słynnie wstrzemięźliwi w stosunku do „nowych teorii" w ogóle, a francuskich w szczególności, zapoznały się z Teilhardem za pośrednictwem wydawnictw laickich. W ciągu ostatnich paru lat jednak stanowisko ich środowisk literackich zaczęło być mniej nieufne. W Stanach Zjednoczonych popularyzuje ideę Teilhardowską Walter J. Ong S. J., bardzo życzliwie oświetla ją też tygodnik katolików świeckich „The Commonweal". W Anglii pierwszą bodaj głębszą ocenę pozytywną dzieł Teilharda dał w roku 1960 doskonały miesięcznik dominikanów „Blackfriars". Tekst, który poniżej zamieszczamy, stanowi fragment popularnej recenzji ubiegłorocznej z krytycznej zresztą książki

o Teilhardzie pióra ks. Rabut. Recenzja ta ukazała się w biuletynie wydawniczym Sheed & Ward i ilustruje dosyć wymownie ewolucje nastrojów i stanowisk katolików angielskich.

Jednym z patentowanych dziwactw rozległych „obszarów niedorozwiniętych" katolickiego życia intelektualnego jest desperacka wierność teorii, że ewolucja jest Demonicznym Wrogiem Numer Jeden wiary maluczkich. Trudno doprawdy pojąć, skąd wzięło się to dziwactwo. Nie trzeba przecież szczególnej bystrości, aby widzieć, że teoria ewolucji nie jest wcale sprzeczna z teologią Księgi Genezis, a nie jest też tajemnicą, że mieliśmy zawsze wielu wybitnych myślicieli, aby wymienić tylko św. Augustyna i Newmana, którzy wyjaśniali niezmordowanie, zarówno w sposób ogólny, jak szczegółowy, metody pogodzenia tych dwu stanowisk. A mimo to fakt pozostaje faktem, że mamy wciąż całe armie katolików, zarówno duchownych jak świeckich, które na samo słowo „ewolucja" sztywnieją nieufnie, sądząc zapewne, że jeśli termin ten napędzał takiego strachu ich przodkom, to jest widocznie dostatecznie groźny, aby napędzać strachu także im.

Nic dziwnego więc, że tak wiele naszych środowisk odnosiło się bardzo długo z ogromną podejrzliwością do śmiałej i szlachetnej idei ojca Teilhard de Chardin, który proponuje integrację zasadniczych treści doktryny katolickiej i naukowego obrazu świata, biorąc za punkt wyjścia i kontaktu właśnie ewolucję.

Ta nieufna postawa przyczyniła się zresztą w jakimś stopniu do popularności Teilharda w szerokich i w młodszych kręgach naszego katolickiego i niekatolickiego społeczeństwa. Katolik, który wypowiada się — i to w sposób fascynujący intelektualnie — na własną rękę, we własnym języku i w dodatku w klimacie dużej rezerwy czy nawet podejrzliwości władz kościelnych, to niezawodny po prostu przepis na sukces. Ale są też oczywiście inne i poważniejsze powody tego sukcesu. Teilhard niewątpliwie potrącił struny, które są żywe w ludziach współczesnych i które dają autentyczny oddźwięk... Jego dzieło jest wartością poważną i inspirującą, wartością, której nie wolno ani zbyć podejrzliwym wzruszeniem ramion, ani też „łyknąć" bezmyślnie jak jedną więcej sensacyjną „nowinkę". Jest to zasługą książki ks. Rabut, że nie czyni on ani jednego, ani drugiego. Stara się zrozumieć i ocenić. Stara się wyłuskać najistotniejsze problemy, jakie stawia koncepcja Teilharda, co jest konieczne, by móc zacząć je rozważać tak jak na to zasługują: z całą powagą i lojalnością.

„W dziele Teilharda — pisze ks. Rabut — wyczuwa się serdeczną, czułą niemal więź z kosmosem, z człowiekiem, ze wszystkimi formami życia, jest w nim jakaś intuicyjna, uderzająca zażyłość z wszechświatem”. Właśnie to odczuć musi niewątpliwie każdy czytelnik.

„Zamierzeniem Teilharda — czytamy w innym miejscu książki — było pozostać w granicach nauki, nie wykroczyć nigdy poza warstwę fenomenu-zjawiska”. Czy to się jednak udało? „Musi nasunąć się pytanie, czy wyszedł on w rezultacie poza granice nauki, czy nie. Czy wnioski jego są w pełni przekonywające. Czy mamy prawo spodziewać się aż tak wiele od nauk przyrodniczych”. Te trzy pytania są tematem dialogu ks. Rabut z Teilhardem.

Jean de Beer

Jean de Beer jest pracownikiem Radia Francuskiego. Jego list, którego obszerny skrót podajemy niżej, był przesłany do uczestników tak zwanej „dekady Teilhardowskiej”, jaka odbyła się w Cérisy-la-Salle w roku 1958.

Miałem być z wami w ciągu tych dni i naprawdę zresztą jestem: myślą i sercem. Ale miałem być z wami, aby uczyć się, a nie mówić, aby słuchać, a nie być słuchanym: jestem przecież wśród was ostatni. Ostatni, który do was przyszedł i z pewnością najmniej wiedzący, najbardziej „świecki” z was.

Ale rozumiem, że mogliście uważać mój wypadek za interesujący dla was, dlatego że do ojca Teilhard de Chardin nie doprowadziła mnie ani moja rodzina, ani żaden zakon, czy stowarzyszenie religijne, ani przyjaciel, czy środowisko, ani nawet zainteresowania osobiste, naukowe lub religijne, bo nie miałem takich zainteresowań. Wszedłem w jego promieniowanie przez czysty i prozaiczny przypadek. Tak się mówi. Lecz dzisiaj i dzięki niemu właśnie powiedzieć muszę: nie „przypadek”, lecz Opatrzność. Zostałem wzięty za rękę i zaprowadzony przemocą do tych książek, do tego dzieła i poprzez nie — dalej.

To, co opowiedzieć tu mogę, jest tylko jednym wiecej dokumentem, najskromniejszym ze świadectw, jakie złożyć można, ale tylko na takie mnie stać. Nie jestem teologiem ani uczonym, filozofem ani profesorem. Cały mój zawód to jedynie zapisywać to,

co przykuło moją uwagę lub poruszyło wyobraźnię, dzielić się tym, choć to jest tak mało. Ale czegóż możecie oczekiwać od człowieka teatru, od radiowego wulgaryzatora, jeśli nie „zainscenizowania", pokazania tego, co widział, co go spotkało? Tylko to umiem zrobić. Znacie wszyscy dzieła ojca Teilharda lepiej ode mnie, macie wszyscy lepsze ode mnie przygotowanie do jego zrozumienia i interpretacji. Nie moją więc rzeczą jest próbować odkrywać niedostrzeżone aspekty filozoficzne czy naukowe tej teorii, a tym bardziej próbować tłumaczyć wam jej sens.

Kiedy Radio zleciło mi zaprezentowanie słuchaczom postaci ojca Teilhard de Chardin, w ramach programu „Francuskiej Antologii", wiedziałem o nim bardzo niewiele. Przeczytałem więc wszystko, co mogłem zdobyć. Ale to nie było jeszcze wszystko, co faktycznie mi się zdarzyło. Bo zdarzyło się jeszcze to, co zaczęło się dziać wokoło mnie od dnia, kiedy rozeszła się wiadomość o projektowanym słuchowisku.

Stałem się z miejsca ośrodkiem tak żywego, tak osobistego zainteresowania, z jakim nie spotkałem się jeszcze nigdy w życiu. Pracowałem już w Radio dość długo, pisałem od dość dawna, aby nie mieć złudzeń co do przyczyny tej nagłej popularności. Nie o mnie tu chodziło, oczywiście. Objawił się po prostu wokoło mnie nieznany mi poprzednio, milczący świat wyznawców Teilharda, którzy czasem — jak się okazało — znali już dobrze jego prace, a czasem wiedzieli bardzo niewiele, lecz to „niewiele" to było dość, aby stać się ich osobistą, wielką nadzieją. Z drzwi, które mijałem codzień idąc do swego pokoju, zaczynały się wychylać głowy: dziennikarz, który nie zdawał się dotąd mnie dostrzegać, starszy referent, bardzo na pozór odległy od „wszelkich wzniosłości", urzędnik, którego sceptycyzm uznałem dawno za absolutny, businessman, „wierzący", jak się zdawało, w bank, lecz z pewnością nie w paleontologię... „Hallo — wołali — Podobno pan coś pisze o Teilhardzie?"

Skąd wiedzieli? — Nie wiem do tej pory. Żyła tu jakaś tradycja, jakieś przenikanie wiadomości... Mówiło się żartobliwie o „serdecznym spisku" Teilhardowskim. To było naiwne, nawet trochę zaskakujące, nie bardzo jeszcze uchwytne. Ale to BYŁO.

Kiedy zacząłem pracować z aktorami, którzy mieli czytać teksty Teilharda, znałem już naturalnie jego książki. Nie musiałem tym razem „inspirować" moich wykonawców, „dzielić się z nimi" własnym entuzjazmem. Właściwie nie musiałem mówić nic, nic sugerować. Mój stan ducha udzielał się bez słów. Teksty promieniowały same.

Nie jest moją rzeczą oceniać walory naszego słuchowiska. Ale mogę mówić o atmosferze, w jakiej upłynęły dwa tygodnie jego

przygotowywania. Wszyscy bez wyjątku — aktorzy i maszynistki, technicy, operatorzy, asystenci — żyli pod przemożnym urokiem postaci Teilharda. To była nasza wspólna wielka sprawa osobista. To, co nas tak bez reszty zagarnęło w posiadanie, było niewątpliwie czymś innym i czymś więcej niż sam ogrom czy rozmach wizji Teilhardowskiej. Wyobraźni naszej nie są obce perspektywy międzyplanetarne, ciśnienia nieustępliwej obecności kosmosu. Ale tu było coś więcej: dostojeństwo innej Obecności, czysty, męski, urzekający liryzm przeczucia i służby boskości. Nie wiem już kto z nas powiedział pierwszy, że „hymnowi do materii" towarzyszyć musi kantata 147 — „Jezu, niechaj radość moja trwa". Ale to była myśl wspólna. Jedyna możliwa.

Słuchowisko nie pozostało naturalnie bez echa. I nie mogło pozostać. Już od początku mego spotkania z Teilhardem uderzyło mnie zasadnicze podobieństwo jego wiary z wiarą Kartezjusza — też przecie ucznia jezuitów. To był wciąż ten sam akt wiary absolutnej, nieustraszonej, zapamiętałej, wciąż ta sama męska modlitwa: „Panie, jestem tak pewien, że jesteś u kresu mych poszukiwań, że nie przerazi mnie żadne zadanie, żadne milczenie nie spłoszy, żadna przepaść nie powstrzyma. Nie ma dróg niebezpiecznych dla mojej nadziei: gdziekolwiek pójdę, którędy, jak — idę zawsze do Ciebie".

Zdumiewająca jest ciasnota ludzi, którzy gorszyli się nieobecnością Boga w naukowych pracach Teilharda. Gdzież wiara jest potężniejsza: u tego, kto nie musi powtarzać, jak zaklęcia, Jego Imienia, by czuć Jego Obecność jak rzeczywistość, czy u tego, kto lęka się, że Go zgubił, jeśli nie czyta słowa „Bóg" w każdym wierszu?

O tym jak potężna jest w gruncie rzeczy wiara ludzi, ufność ludzi, kiedy pozwoli im się UFAĆ naprawdę, świadczył dla mnie olbrzymi odzew na nasze słuchowisko. W ciągu dziesięciu lat mojej pracy w radio nie otrzymałem tylu, tak różnych i tak wstrząsających listów. Ludzie młodzi i starzy, erudyci i słuchacze, których „zainteresowania naukowe" zakończyły się w jedenastej klasie szkoły podstawowej, chrześcijanie, żydzi, niewierzący, esteci, działacze polityczni, zakonnicy — nie mógłbym wyliczyć tu zawodów i postaw autorów tych listów. Jedno było wspólne zawsze: byli wstrząśnięci. A tym, co nimi wstrząsnęło, była nadzieja.

Niewielę potrafię tu dodać. Jedno tylko dodać muszę. Dzieło ojca Teilhard ukazuje swój prawdziwy sens dopiero w całości. Znać tylko jego część ściśle naukową znaczyłoby okaleczyć je i zniekształcić. Ale znać całość, znaczy przejść wraz z autorem, przez Morze Czerwone nauki, by dojść do Ziemi Obiecanej. Jestem ignorantem. Jestem „profanem". Jestem ostatnim z was. Ale przysięgam jedno: nie wolno cofać się przed „niebezpieczeństwami".

Im wyższy szczyt, tym niepewniejsza droga. Ale pod szczyt podchodzi niewielu, tylko ludzie wielkiej wiedzy lub wielkiej pasji. Niezaprzeczone lecz ograniczone przecie ryzyko, jakim jest zryw ku pełnej wizji świata, nie stoi w żadnym stosunku do wartości, jaką wizja taka jest dla ludzi naszej epoki i dla tych także, którzy przyjdą po nas.

Mamy wielkiego przewodnika. Najważniejszą lekcją, jakiej udzielił nam Teilhard, nie jest to, że ewolucja może zmieścić się w katolicyzmie i że za zabieg taki nie płaci się wiarą, lecz to, że znakomite dzieło uczonego, Sinanthropus, ewolucja UCZĄ O BOGU. Wielką lekcją jest to, że u kresu swych niezmordowanych, nieustraszonych, „niebezpiecznych" badań Teilhard odnalazł ten sam akt wiary, żarliwy, ufny, radosny, z którym wszedł w progi swego niezwykłego życia.

Takie jest moje świadectwo osobiste. Opowiadam się za niebezpieczeństwem, za niepewnością, za męczeństwem ducha. Nie wolno bać się ryzyka, nie wolno bać się ran. *Non veni pacem mittere sed gladium. Nihil est operatum quod non revelabitur, et occultum quod non scietur...* To są słowa z Ewangelii. Jest znacznie więcej takich słów. Ale te właśnie pochodzą z liturgii na święta męczenników. Ojciec Teilhard przyjął wyrok przeraźliwy dla pisarza, dla twórcy. Wyrok milczenia jego dzieł, których nie mógł za życia opublikować. Nie wahajmy się przyjąć niebezpieczeństwa, niepewności, ryzyka torowania teraz dróg tym dziełom.

Pierre Teilhard de Chardin

MYŚLI O SZCZĘŚCIU

(Odczyt wygłoszony w roku 1943 w Pekinie)

W świecie Materii zmechanizowanej wszystkie ciała są posłuszne prawu powszechnego ciążenia. Podobnie w świecie Materii ożywionej, wszystkie byty zorganizowane, nawet najniższe, orientują się i przemieszczają w kierunku, który przynosi im najwięcej dobra.

Mówić o szczęściu powinno więc być zadaniem najłatwiejszym w świecie. Czyż żyjący, rozmawiając z żyjącymi, nie powinien być tu pewny, że ma do czynienia z przekonanymi i z wtajemniczonymi?

W praktyce jednak zadanie, jakie dziś podejmuję, okazuje się o wiele bardziej złożone i delikatne.

Człowiek, tak jak zapewne wszystkie byty ożywione, pragnie w zasadzie być szczęśliwy. Ale to elementarne żądanie przybiera u niego formę nową i skomplikowaną. Człowiek bowiem jest nie tylko wrażliwszy i intensywniej wibrujący niż inne istoty żyjące. Przez swą „hominizację" stał się także istotą krytyczną i myślącą. Otóż dar refleksji pociąga za sobą dwie niebezpieczne właściwości: percepcję tego, co możliwe, i percepcję tego, co będzie. Ta podwójna władza przewidywania możliwości i przyszłości wystarczyła, by zasiać niepokój i rozsypkę we wstępującym pochodzie Życia, tak spoistym i tak przejrzystym przed jej pojawieniem się. Odkąd myślimy o tym, co jest możliwe, odkąd myślimy o tym, co będzie, nie ma kresu naszym lękom i nadziejom i nie ma wśród nich ładu... Tam gdzie zwierzę nie zdaje się napotykać żadnych trudności w swym nieomylnym dążeniu do tego, co je zadowoli, Człowiek co krok natyka się na problem, dla którego nie przestał nigdy, odkąd jest Człowiekiem, szukać pilnie i bezowocnie ostatecznego, uniwersalnego rozwiązania. „*De vita beata*" nazywali ten problem nasi przodkowie. Co to jest szczęście?

Wszystkie wieki historii pełne są prób odpowiedzi na to pytanie. Niepowstrzymany, patetyczny potok książek, listów, ankiet, opisów doświadczeń zbiorowych i indywidualnych... A problem trwa. I nie ma wciąż żadnych, jednomyślnych rozwiązań. Wielu z nas wyciąga więc ze wszystkich tych debat wniosek, że nie warto już szukać dalej. Albo rozwiązania po prostu nie ma: prawdziwe szczęście nie istnieje na tym świecie albo jest nieskończona ilość rozwiązań indywidualnych: szczęście jest kwestią osobistych zamiłowań. Ktoś lubi wino i dobrą kuchnię. Ktoś inny woli samochody albo poezję, albo dobroczynność. Każdy ma prawo do swoich gustów i do swojej szansy w życiu. Oto, co każdy z nas słyszy, bez wątpienia, bardzo często. I co — być może — każdy z nas po trosze myśli.

Właśnie z tym sceptycznym i w gruncie rzeczy pesymistycznym relatywizmem Człowieka współczesnego pragnę dziś podjąć dyskusję. Chcę spróbować wykazać, że — nawet dla Człowieka — szczęście nie jest mimo wszystko tak wieloznaczne, jak się sądzi, jeśli oczywiście ograniczymy zakres naszych refleksji do najbardziej podstawowych radości życia i jeśli oprzemy się na tym, co mówią nam nauki ścisłe i biologia.

I. TEORETYCZNE KIERUNKOWE SZCZĘŚCIA

A. U PODSTAW PROBLEMU LEŻĄ TRZY ODMIENNE POSTAWY WOBEC ŻYCIA

Aby zrozumieć, jak przedstawia się w swym faktycznym zarysie problem szczęścia i dlaczego przyprawia nas o tyle wahań, trzeba rozróżnić najpierw trzy postawy wyjściowe i zasadnicze, które są *rzeczywistymi* postawami ludzi wobec Życia.

Pozwólcię, że posłużę się tu bardzo prostym porównaniem.

Wyobraźmy sobie grupę turystów, którzy wybrali się na zdobycie trudnego szczytu, i przyjrzyjmy się im na parę godzin przed podejściem. W tym już momencie można wyróżnić w ich ekipie trzy typy ludzi.

Jedni żałują, że w ogóle wyszli ze schroniska. Zdobycie szczytu nie wydaje im się warte trudów i niebezpieczeństw, jakie ich czekają. Postanawiają więc zawrócić.

Inni nie żałują, że wyruszyli. Słońce świeci, widok jest piękny. Ale po co właściwie drapać się jeszcze wyżej? Czyż nie lepiej rozkoszować się górami w tym miejscu, gdzie się właśnie jest, na łące czy w lesie? Więc wyciągają się na trawie, lub wałęsają od niechcenia w oczekiwaniu na porę posiłku.

I są jeszcze inni, prawdziwi alpiniści. Ci nie spuszczają oka ze szczytu, który postanowili sobie zdobyć. I odchodzą w górę.

Zmęczeni — hedoniści — żarliwi.

Trzy typy Człowieka, których zalążki nosi w sobie każdy z nas i według których dzieli się od początku Ludzkość, czyli otaczające nas środowisko.

Zastanówmy się najpierw nad „zmęczonymi" czy też pesymistami. Istnienie jest w ich oczach błędem lub imprezą zasadniczo nieudaną. Weszliśmy na niewłaściwy tor i trzeba przeto w sposób jak najzręczniejszy wycofać się z gry. Postawa ta, doprowadzona do skrajnych konsekwencji lub usystematyzowana w uczoną doktrynę, daje mądrość hinduską, dla której Wszechświat jest iluzją i więzieniem; albo pesymizm „schopenhauerowski". Ale ma ona także formy rozrzedzone i popularne. Można wyśledzić ją w niezliczonych, znanych wszystkim sądach i ocenach praktycznych. „Po cóż wiecznie szukać... Czyż nie lepiej zostawić dzikich w ich dzikości, ignorantów w ich niewiedzy? Po co nauka? Po co maszyny? Czyż nie wygodniej leżeć niż stać? Czyż nie lepiej umrzeć niż leżeć?" Wszystko to sprowadza się *implicite* w każdym razie, do tezy, że lepiej BYĆ MNIEJ niż BYĆ WIĘCEJ, a najlepiej byłoby NIE BYĆ WCALE.

Przejdźmy z kolei do „wygodnych", hedonistów czy — jak mówimy dziś nieraz — „konsumentów". Ci uważają już niewątpliwie, że lepiej jest być niż nie być. Zauważmy jednak, że „być" znaczy dla nich coś bardziej określonego. Być, żyć — to dla „szkoły" konsumentów nie: „działać", tylko napawać się chwilą bieżącą. Korzystać z każdej chwili i z każdej rzeczy, zazdrośnie, tak by nie stracić z niej nic, i szczególnie by nic nie zmieniać. Oto na czym polega mądrość. Gdy przyjdzie sytość, można poleżeć na trawie, powałęsać się, by rozprostować nogi, zmienić punkt widzenia. Zawsze, w każdym razie, można też zejść. Ale dla przyszłości, na przyszłość nie warto ryzykować nic. Chyba, że dojdzie się do takiego stopnia wyrafinowania, że ryzyko dla ryzyka wyda się upajające, że zapragnie się przeżyć dreszcz śmiałości, posmakować chłód strachu...

Tak mniej więcej wyobrażamy sobie, bardzo symplifikując naturalnie, pogański hedonizm szkoły Epikura. I taka w każdym razie była do niedawna tendencja pewnych kół literackich. Paul Morand, Montherland, inaczej i znacznie subtelniej Gide (*Nourritures terrestres*), to mistrzowie ideału życia, który polega na piciu tak, aby nigdy nie zaspokoić pragnienia, a przeciwnie — by je zaostrzać stale; na piciu nie po to, by nabrać sił, lecz by szukać, coraz chciwiej, ciągle nowych źródeł.

I wreszcie — „żarliwi". Nazywam tak tych, dla których życie jest wspinaczką i odkryciem. Dla ludzi tego typu „być" jest lepiej niż „nie być", ale to jeszcze nie wystarcza. Bo zawsze możliwe i jedynie interesujące jest — być więcej. W oczach tych nigdy nienasyconych przygodą zdobywców, bogactwo bytu jest niewyczerpane. Nie w tym sensie jednak, jak widzi to Gide — jest klejnocik rżnięty w niezliczone, misterne ścianki, który można obracać na wszystkie strony i nie znużyć się nigdy jego zmienną urodą, ale raczej jak żywe ognisko ciepła i światła, do którego można wciąż podchodzić bliżej i coraz bliżej. Można żartować sobie do woli z „żarliwych". Można traktować ich jak naiwnych poczciwców. Można uważać ich za element „kłopotliwy". Ale nie zmieni to faktu, że to oni zrobili nas tym, czym dzisiaj jesteśmy, i że z nich wyłoni się Ziemia jutra.

Pesymizm i powrót w Przeszłość; upojenie chwilą bieżącą; zryw ku Przyszłości. Trzy zasadnicze, jak mówiłem, postawy wobec Życia. I zarazem — wracamy oto w samo sedno naszego tematu — trzy odmienne, sprzeczne formy szczęścia.

Najpierw *szczęście spokoju*. Żeby nie było kłopotów, żeby nie było ryzyka, żeby nie było wysiłku. Ograniczmy nasze kontakty z ludźmi, ze światem, zmniejszmy nasze potrzeby, obniżmy płomień wewnętrznego światła, porośnijmy twardszą skórą, cofnijmy

się głębiej w skorupkę... Szczęśliwy jest człowiek, który najmniej myśli, najmniej czuje, najmniej pragnie.

Potem *szczęście przyjemności*. Przyjemności unieruchomionej lub — lepiej jeszcze — odnawianej nieustannie. Celem życia nie jest działać i tworzyć, lecz korzystać. A więc także — linia najmniejszego oporu, żadnych wysiłków, tyle chyba, co jest konieczne, by dolać wina do kielicha. Rozłożyć się jak najszerzej, tak jak czyni liść w promieniach słońca, zmieniać pilnie pozycję, by jak najlepiej czuć — oto recepta szczęścia. Szczęśliwy jest ten, kto umie wyssać cały smak z chwili, którą trzyma w rękach.

I wreszcie — *szczęście wzrastania*. Z tego punktu widzenia szczęście nie istnieje, ani nie ma wartości samo w sobie, jako przedmiot, który moglibyśmy uznać za cel naszych dążeń i uchwycić wreszcie na stałe. Jest ono raczej znakiem, skutkiem, czy rodzajem nagrody związanej z działaniem odpowiednio pokierowanym. Jest — jak mówi gdzieś Aldous Huxley — „produktem ubocznym wysiłku". Nie wystarczy więc — jak to zdaje się sugerować współczesny hedonizm — „odnawiać się", wszystko jedno jak, by być szczęśliwym. Żadna zmiana nie uszczęśliwia, jeśli nie dokonuje się w *pochodzie w górę*. Szczęśliwy jest więc ten, kto nie szukając szczęścia bezpośrednio, znajduje jednak radość ciągle i w obfitości: w nieustającym akcie dążenia do większej pełni, do przejścia siebie samego, w akcie dążenia naprzód.

Szczęście spokoju, szczęście przyjemności, szczęście rozwoju.

Życie, w jego warstwie ludzkiej, fluktuuje na naszych oczach między tymi trzema liniami biegu, waha się, rozprasza swój zwarty nurt na trzy strumyczki.

Czy rzeczywiście nie istnieją żadne pobudki, które kierować by mogły naszym wyborem, prócz upodobań indywidualnych, związanych z gustem i z temperamentem?

A może jednak można znaleźć racje, niedyskusyjne już, gdyż obiektywne, przemawiające za uznaniem jednej z tych trzech dróg za najlepszą absolutnie i przeto za jedyną, która może uszczęśliwić prawdziwie?

B. ODPOWIEDŹ FAKTÓW

Osobiście jestem najgłębiej przekonany, że kryterium takie, bezsprzeczne i obiektywne, istnieje i nie jest wcale ukryte i tajemnicze, lecz przeciwnie — widoczne dla każdego. Aby je dostrzec, wystarczy spojrzeć na otaczającą nas Przyrodę, w świetle ostatnich odkryć fizyki i biologii, to jest w świetle naszej nowej idei Ewolucji.

Nikt, jak wiecie, nie ma już dziś co do tego wątpliwości: Wszechświat nie jest nieruchomy „ontologicznie", lecz jest w ruchu od zawsze, jest w ruchu w najgłębszym wnętrzu swej masy, a w tym ruchu są dwa przeciwne nurty: jeden pociąga Materię ku stanom ostatecznego rozkładu, drugi ku składaniu się w układy organiczne, których typy wyższe, nieskończenie złożone, tworzą to, co nazywamy „światem żyjącym".

Zastanówmy się na tym tle bardziej szczegółowo nad drugim z tych nurtów, to znaczy nad nurtem Życia, do którego należymy sami. Przez dobre sto lat uczeni, przyjmując fakt Ewolucji biologicznej, zastanawiali się, czy ruch, który nas unosi, jest rodzajem wirowania zamkniętego koła, czy też odbywa się po odgałęzieniu otwartym, prowadzącym ożywioną warstwę świata ku jakiemuś określonemu stanowi, wyższemu niż stan obecny. Dzisiaj wszyscy niemal są zgodni, że druga z tych hipotez zdaje się odpowiadać rzeczywistości. Życie nie komplikuje się na chybił trafił i w sposób przypadkowy. Zarówno w swej całości, jak w poszczególnych układach zorganizowanych, zdąża ono metodycznie i nieodwracalnie ku stanom coraz wyższej świadomości. Pojawienie się Człowieka na Ziemi, bardzo zresztą niedawne, jest po prostu prawidłowym, logicznym wynikiem procesu, jaki się zarysował już u samych początków naszej planety.

Historycznie Życie (czyli sam Wszechświat w swej warstwie najaktywniejszej) jest narastaniem Świadomości. Czyż można nie dostrzec od razu bezpośredniej konsekwencji tej tezy dla naszych postaw i dla naszej wewnętrznej moralności?

Rozprawiamy do utraty tchu, jak to mówiłem przed chwilą, o tym, jaka postawa wobec życia jest najlepsza. Ale czy nie przypominamy w tym czasie podróżnego, który siedząc w ekspresie Paryż-Marsylia zastanawiałby się jeszcze, czy „będzie lepiej" skierować się na północ, czy na południe? Po cóż dyskutujemy ciągle, gdy jest jasne, że decyzja została już powzięta, poza nami, i że jesteśmy wszyscy na statku, który już płynie? Od przeszło czterystu milionów lat na naszej Ziemi (a ściślej byłoby powiedzieć: od zawsze, we Wszechświecie) przeolbrzymia masa bytów, których częścią jesteśmy, wznosi się uparcie, niezmordowanie ku większej wolności, większej wrażliwości, większej świadomości. I pytamy jeszcze, w jakim kierunku trzeba nam iść?

W świetle wielkich praw kosmicznych pierzcha mrok fałszywych problemów. Jeśli nie mamy iść wbrew Przyrodzie (to znaczy, jeśli nie mamy zaprzeć się wszystkiego, czym jesteśmy, i wszystkiego, z czego pochodzimy) możemy tylko przyjąć za swój i uczynić swoim, każdy dla siebie, pierwotny wybór, już zawarty w Świecie, którego jesteśmy myślącym elementem. Cofanie się wstecz, aby

mniej być, zatrzymywanie się, by korzystać, dwie próby żeglowania pod prąd nurtu uniwersalnego, to dwie absurdalne próby niemożliwości.

Wiedza wszystkim dostępna, fakty obiektywne, zamykają więc dwie drogi naszym dążeniom rozumnym. Otwarta pozostaje jedna tylko: naprzód i w górę. Ona tylko bowiem jest zgodna z wezwaniem Życia, z kierunkiem Życia.

I ta sama, wszystkim dostępna, wiedza, te same fakty obiektywne wskazują rozwiązanie zagadki szczęścia. Tylko szczęście zgodne z Życiem, szczęście wzrostu i ruchu jest szczęściem i jest prawdziwe.

Jeśli więc chcemy być szczęśliwi, jak Świat i z nim razem, zostawmy pesymistów i zmęczonych ich drogom wstecz, wymińmy „konsumentów" wyciągniętych na zboczu i bez wahania pójdźmy z tymi, którzy chcą ryzykować wspinaczkę, aż na najwyższy szczyt. Szczęście jest zawsze na drodze naprzód!

Zdecydować się dążyć w górę, to jednak nie wszystko. Trzeba jeszcze wybrać właściwą ścieżkę. Bardzo to pięknie wyruszyć w drogę. Ale jak dojść aż na sam szczyt z radością w sercu?

W Świecie, jak mówiłem, Życie wznosi się ku coraz większej świadomości i coraz większej złożoności, tak, jakby skutkiem rosnącego komplikowania się organizmów było pogłębianie się samego centrum ich bytu.

Jak jednakże odbywa się, faktycznie i w konkrecie, ów pochód ku wyższemu układowi, wyższej Jedni?

Dla większej jasności i prostoty ograniczmy się do wypadku Człowieka — najwyższego psychicznie i najlepiej nam znanego z żyjących.

W procesie naszej unifikacji wewnętrznej, to znaczy naszej personalizacji, wyróżnić można badawczo trzy fazy, trzy ruchy kolejne i sprzężone. Aby być w pełni sobą i w pełni żyjącym Człowiek musi: 1 — scentralizować się na sobie; 2 — zdecentralizować się ku „innym"; 3 —ześrodkować się jeszcze wyżej, na tym, co większe, niż on sam.

Zdefiniujmy teraz i wyjaśnijmy te trzy ruchy, którym odpowiadać muszą trzy formy uszczęśliwienia (jeśli, jak to już ustaliliśmy, szczęście jest wynikiem wzrostu).

1. Centralizacja. Nie tylko fizycznie, lecz także intelektualnie i moralnie człowiek jest Człowiekiem tylko pod warunkiem, że kultywuje siebie. I nie tylko do chwili ukończenia dwudziestu lat! Aby być w pełni sobą, musimy więc pracować przez całe życie nad organizowaniem siebie, to znaczy nad wprowadzaniem wciąż większego ładu i jedności w nasze idee, nasze uczucia i nasze postępowanie. Na tym polega cały program, cały sens, ale

także cały trud życia wewnętrznego, którego kierunkową musi być w takim razie dążenie ku celom coraz bardziej duchowym i coraz wyższym. W tej pierwszej fazie każdy z nas podejmuje i powtarza sam dla siebie i na osobisty rachunek wielką i powszechną pracę Życia: być to przede wszystkim czynić się i odnajdywać.

2. Decentralizacja. Myślące centrum, które każdy z nas nosi w głębi siebie, znajduje się już od momentu swych narodzin pod ciśnieniem bardzo pierwotnej pokusy czy iluzji. Jest nią mniemanie, że aby wzrastać — najlepiej odizolować się w sobie i kontynuować egoistycznie, w sobie samym tylko, pracę nad własnym dopełnieniem: odciąć się od innych, wszystko sprowadzać do siebie.

Otóż Człowiek nie jest i nie może być na Ziemi sam. Przeciwnie, jest, i co ważniejsze — *może istnieć* tylko jako miliony pojedynczych ludzi jednocześnie. Jest to fakt banalnie już oczywisty. Ale gdy ujmiemy go w ogólnych perspektywach fizyki, nabiera całkiem zasadniczej wagi. Oznacza bowiem najzwyczajniej, że, chociaż istoty myślące są ze swej natury zindywidualizowane, to i tak każdy człowiek przedstawia razem ze wszystkimi innymi ludźmi atom, czy jeśli wolicie, ogromną molekułę, jest włączony organicznie w określony układ korpuskularny, z którego umknąć nie może. Biologicznie, fizycznie Człowiek, tak jak wszystko w przyrodzie, jest w sposób najbardziej zasadniczy mnogością. Jest „fenomenem masowym", zjawiskiem masowym. Znaczy to w przybliżeniu tyle, że nie możemy wyczerpać swych możliwości rozwoju, nie możemy się spełnić do końca bez wyjścia poza siebie i zjednoczenia z innymi. W zjednoczeniu takim bowiem, zgodnie z Prawem Układów Złożonych, osiągnięty zostaje przyrost świadomości. Stąd nagląca potrzeba, stąd najgłębszy sens miłości: jest ona właśnie siłą, która objawia się w najrozmaitszych formach, ale popycha nas zawsze ku zetknięciu, skojarzeniu indywidualnego centrum nas samych z innymi takimi centrami, wybranymi przez nas i uprzywilejowanymi. Zasadnicza funkcja i zarazem przemożny dla nas urok miłości, to dopełnienie nas samych.

3. Nadcentralizacja (ześrodkowanie ku górze). Ta faza życia wewnętrznego jest mniej może oczywista, lecz trzeba koniecznie postarać się ją zrozumieć.

Ażeby stać się w pełni sobą, musimy, jak mówiłem, poszerzyć nasze centrum, bazę naszego bytu, przez dołączenie siebie do Innych. Otóż ekspansja taka, raz puszczona w ruch, nie poprzestaje już na małej garstce „Innych", uprzywilejowanych naszym specjalnym przywiązaniem. Jej krąg rośnie niepostrzeżenie i promień więzi wspólnoty jest coraz dłuższy. Jest to widoczne szczególnie wyraźnie w dzisiejszym świecie. Człowiek miał, prawdopodobnie

od zawsze, jakąś mglistą świadomość przynależenia do jednej, wielkiej Ludzkości. Ale dopiero w pokoleniach współczesnych nam ten chwiejny zmysł społeczny zaczął nabierać swego pełnego i realnego znaczenia. W ciągu ostatnich dziesięciu tysiącleci (okres, który przyniósł gwałtowne przyspieszenie cywilizacji) ludźmi powodowały rozliczne siły, nad którymi się zresztą nie zastanawiali, lecz które były głębsze i ważniejsze niż wszystkie wojny. Siły te, stopniowo, powoli lecz stale zbliżały ich i wiązały wzajemnie. Teraz jednak zaczynamy się zastanawiać, otwierają nam się oczy. I dostrzegamy przede wszystkim dwa fakty zasadniczej wagi. Przede wszystkim, że na ograniczonej i ciasnej powierzchni Ziemi tworzymy już dziś, na skutek rozmnożenia ludności i zagęszczających się stosunków społecznych i ekonomicznych naprawdę jedno ciało. Po drugie zaś w tym jednym ciele — na skutek coraz bardziej jednolitego i powszechnego systemu przemysłu i nauki — zaczyna się ujednolicanie refleksji: nasze myśli indywidualne zaczynają funkcjonować w coraz większym stopniu, jak komórki jednego mózgu Ludzkości. Transformacje idą tedy po swej linii naturalnej i — jeśli pójdą dalej — czyż nie należy oczekiwać, całkiem realistycznie, momentu, kiedy ludzie zaznają wreszcie *rzeczywistości* pragnienia, spodziewania się, kochania, wszyscy razem, jak gdyby jednym sercem, jednych i tych samych rzeczy jednocześnie?

Ludzkość jutra, jakaś „super-Ludzkość", bardziej świadoma, bardziej potężna, bardziej jednomyślna, niż my dziś, wyłaniać się zaczyna zza skrajów Przyszłości, zaczyna się zarysowywać na naszych oczach. Jednocześnie (powrócę do tego jeszcze) budzi się i narasta w głębi nas przeczucie, że aby spełnić siebie aż do końca, nie wystarczy kojarzyć swego istnienia z kilkoma tylko innymi istnieniami, wybranymi wśród miliona, lecz że trzeba zespolić się wewnętrznie ze wszystkimi, z całością.

Jakiż wniosek wyciągnąć z tego podwójnego zjawiska — na zewnątrz nas i w głębi naszej świadomości? Ten, że jeśli „bardziej być" stanowi wymaganie Życia, kierunkową Życia, — to po to abyśmy „bardziej byli", konieczne jest wcielenie i podporządkowanie siebie zorganizowanej Całości, której jesteśmy tylko świadomymi cząstkami w perspektywie kosmicznej. *Poza nami i ponad nami* czeka nas, i już nawet zaczyna być dostrzegalne, centrum wyższego rzędu, ku któremu przyjdzie nam zorientować dodatkowo i dośrodkowo nasze centrum wewnętrzne.

Nie wystarczy więc rozwijać się samemu, ani nawet oddać się Innym, równym sobie, trzeba także zorientować życie ku czemuś, co jest większe niż my, i podporządkować je nadrzędnemu centrum.

Inaczej mówiąc — przede wszystkim być. Potem kochać. A potem — wielbić.

Takie są naturalne fazy naszej personalizacji.

Łańcuch trzech stopni we wstępującym pochodzie Życia, a zarazem trzy coraz wyższe stopnie szczęścia, jeśli jest ono — jak tu zakładamy — nieodłączne od ruchu w górę.

Szczęście rośnięcia — szczęście kochania — szczęście wielbienia. Oto trzy stopnie szczęśliwości, które stwierdzić możemy teoretycznie w oparciu o prawa Życia.

Teoretycznie, powiedziałem. Jaki jest jednak wyrok empirii?

Spróbujmy zweryfikować bezpośrednio na faktach słuszność naszych dedukcji.

Szczęście rośnięcia w głębi siebie: wzrost sił, wrażliwości, władzy nad sobą samym. I szczęście jednoczenia się z innymi, związku dusz i ciał przeznaczonych do tego, by się dopełniać. Nie ma chyba potrzeby przekonywania kogokolwiek o czystości i intensywności tych dwu pierwszych form szczęścia. Są one jednomyślnie przez wszystkich sławione.

Ale szczęście zagubienia się, zanurzenia w przyszłości, w tym, co większe, niż my... Czy nie jest to czasem czysta spekulacja, czysta iluzja? Znajdować radość w tym, co nas przerasta, czego nie możemy jeszcze ani dotknąć, ani nawet dostrzec... Któż, oprócz kilku wizjonerów, mógłby w ogóle zajmować się czymś podobnym, w naszym pozytywistycznym, materialistycznym świecie?

Kto się tym zajmuje? Ależ rozejrzyjmy się po prostu naokoło.

Przed paroma miesiącami, w czasie podobnego jak dziś zebrania, opisywałem wam życie małżeństwa Curie — dwojga ludzi, którzy znaleźli szczęście, angażując się bezwarunkowo w przygodę intelektualną, jaką było odkrycie radu, w przygodę, o której wiedzieli, że zyskać życie, może tu znaczyć: stracić je. Ilu ludzi na mniejszą skalę, w skromniejszym może zakresie ambicji, bywa dziś porwanych, trwa wciąż w mocy Demona Poszukiwania? Może ktoś potrafi ich policzyć. Ilu daje życie w ofierze — faktycznie, choć nie zawsze w sposób bezpośrednio widoczny — temu Demonowi, tej pasji? Czy ktokolwiek zdolny byłby sporządzić „listę ofiar"?

Ci z Arktyki i Antarktyki: Nansen, André, Shakleton, Charcot... ilu innych jeszcze?

Ci z gór: zdobywcy Everestu, ilu innych? Ilu anonimowych?

Ci z niebezpiecznych laboratoriów: ofiary promieniowania, substancji chemicznych, zastrzyków eksperymentalnych, wybuchów, niezliczonych wypadków przy pracy...

Ci, co podbili i podbijają powietrze... Jest ich legion.

Ci, co ryzykują i dają życie dla idei bez najmniejszej egoistycznej nadziei, nie oczekując nagrody innej niż ta, którą jest służba „mo-

cy wyższej niż życie"... Czy ktoś wie, czy będziemy wiedzieli kiedykolwiek, ilu ich było, ilu ich jest?

Spróbujmy, powtarzam, wyobrazić sobie przybliżoną bodaj liczbę takich ludzi. A uczyniwszy to, weźmy do rąk pozostawione przez nich listy czy notatki, od najsłynniejszych (tych, o których się mówi, które się drukuje), do najbardziej skromnych, nieznanych, anonimowych... Cóż wyczytamy w tych zwierzeniach? Radość. Zawsze radość niezachwianą, głęboką, potężną: dynamiczną radość życia, które znaleźć zdołało dla swej naturalnej siły ekspansji przestrzeń *nieograniczoną*.

Radość Bezgraniczności. Tak właśnie chcę powiedzieć.

Tym, co podkopuje i zatruwa najczęściej nasze szczęście, jest dno, jest koniec wyczuwalny we wszystkim, co nas pociąga. Dno i koniec wyczuwalne od pierwszej chwili i realizujące się nieuchronnie: cierpienie rozstań, zużyć, znużeń... lęk przed czasem, który mija nieubłaganie... bezradna trwoga w obliczu kruchości rzeczy posiadanych, ukochanych... — gorycz kresów — jakże szybko osiąganych — własnych możliwości, własnych nadziei, obietnic tego, cośmy pokochali...

Dla tego, kto odkrył sekret współdziałania, utożsamienia się w sposób bliski czy chociażby odległy z Wszechświatem w jego pochodzie naprzód, wszystkie te cienie i zasadzki przestają istnieć. A sekret ten, jak widzieliśmy, leży w Ideale czy w Sprawie, która wybiega w Przyszłość, po linii Życia zmierzającego ku Przyszłości. Radość oddania siebie — radość wielbienia ogarnia sobą radość bycia i kochania, nie zmniejszając ich jednak, lecz wzbogacając i konsolidując. Zawiera ona w sobie i daje wspaniałą pełnię pokoju, gdyż to, co jest jej źródłem, to, czemu służymy, służąc Całości wyższej niż my — jest niewyczerpane, nie ma końca i dna. Stanowi bowiem wspólny nurt, w istocie *jeden* nurt, z biegiem spełniania się świata wokoło nas.

Radość taka, wbrew wrażeniu, jakie mógł może odnieść ktoś z was, sądząc, że stanowi ona przywilej pewnych tylko typów życia, jest w zasięgu każdego z nas. Może ją osiągnąć każdy czyniąc po prostu to, co jest mu dane czynić na jego miejscu na ziemi w sposób najlepszy, w sposób świadomy szerszych perspektyw Życia i w sposób zorientowany poza i ponad siebie.

Radość elementu, świadomego Całości, której służy i w której się spełnia, radość myślącego atomu płynąca z jego poczucia swej roli i przeczucia dopełnienia w samym sednie unoszącego go Wszechświata — taka jest w świetle faktów i praw Życia najwyższa i najzgodniejsza z pochodem Ewolucji forma szczęścia, jaką mogę wam dziś przedstawić i jakiej wam życzę.

II. PODSTAWOWE REGUŁY SZCZĘŚCIA

Porzućmy teraz czystą teorię i zajmijmy się jej zastosowaniami w życiu indywidualnym.

Prawdziwym szczęściem, powiedzieliśmy, jest szczęście wzrastania. Określa to zasadniczy kierunek naszych dążeń:

ku jedności wewnętrznej w głębi nas samych;

ku zespoleniu się z innymi, równymi nam istotami;

ku podporządkowaniu naszego życia Życiu większemu niż nasze, Życiu Całości.

Co jednak wynika konkretnie z tych definicji? Jakie ma być ich odbicie w naszym codziennym postępowaniu?

Oczywiście mogę tu tylko zarysować bardzo ogólnikowe wytyczne. Tutaj bowiem właśnie jest miejsce na bogate i w pełni uzasadnione zróżnicowanie gustów, możliwości i temperamentów. Życie ustala się i postępuje naprzód właśnie dzięki przeolbrzymiej rozmaitości swych elementów. Każdy z nas widzi świat i ustosunkowuje się do niego pod własnym kątem, każdy ma własne i niepowtarzalne zasoby i odcienie witalności. Każdy z nas jest więc, w ostatecznym rozrachunku, jedynym możliwym odkrywcą siebie: niepowtarzalnej, niewypowiedzialnej zwykle nawet postawy, gestu, orientacji, które dla niego i dla niego jedynie stanowić będą maksimum zgodności z ruchem Wszechświata, maksimum uszczęśliwiającego i twórczego z nim pojednania.

Przy tym zastrzeżeniu jednak jest możliwe, w oparciu o naszkicowane tu perspektywy, zarysować trzy najogólniejsze „reguły szczęścia". Oto one:

1. Ażeby być szczęśliwym — trzeba przede wszystkim przeciwstawić się tendencji do obierania drogi najmniejszego oporu, która jest obecna w każdym z nas i która skłania bądź do pozostawania w miejscu, bądź do prób odnawiania życia drogą czysto zewnętrznej aktywności. Z całą pewnością trzeba zapuszczać korzenie w bogatej i dotykalnej rzeczywistości materialnej, jaka nas otacza. Ale szczęście osiąga się dopiero w „uwewnętrznieniu" tej rzeczywistości. Jest więc ono, jak już mówiłem, produktem pracy: pracy nad wewnętrzną doskonałością, intelektualną, artystyczną, moralną. Najważniejszą rzeczą w życiu — mówił Nansen — jest znalezienie siebie. Mozolne kultywowanie, konstruowanie ducha poprzez materię, i w przejściu ponad nią, jest naszym tworzeniem się i znajdywaniem „dośrodkowym", naszą — jak mówiliśmy — *centralizacją*.

2. Aby być szczęśliwym — trzeba także przeciwstawiać się egoizmowi, który popycha nas bądź w kierunku zamknięcia się w sobie, bądź do podporządkowania sobie — innych. Każdy wie, że istnieje typ „niedobrej" miłości, która każe brać w posiadanie,

zamiast dawać. Znowu pojawia się więc znane nam już prawo „drogi najmniejszego oporu" i znów, czy to będzie wypadek dwojga ludzi, czy całej grupy, droga ta okazuje się tendencją wsteczną, destruktywną. Jedyna miłość, która naprawdę uszczęśliwia, to ta, która wyjść umie ponad nieuchronny niemal spór o przewagę, o posiadanie. A umie ona to tylko wtedy, gdy jest zorientowana dynamicznie, na zewnątrz: gdy jest jakąś formą wspólnego, duchowego postępu ku czemuś, co jest kochane wspólnie.

3. I aby być szczęśliwym, całkiem szczęśliwym, trzeba przenieść i włączyć cel ostateczny naszego istnienia w bieg Świata wokoło nas, w „sukces" Świata w biologicznym i ontologicznym zarazem sensie tego słowa. Może to nastąpić w sposób bardziej lub mniej bezpośredni, najczęściej dokonuje się drogą poszerzających się stopniowo kręgów zaangażowania: przedsięwzięcie naukowe czy artystyczne, praktyczna akcja społeczna, Idea, Sprawa... Zasadnicze jest to, że aby osądzić strefę radości stałych i niewyczerpanych, musimy osadzić oś swego istnienia w czymś większym, niż my sami.

Nie znaczy to — uspokójcie się zupełnie! — że nie można być szczęśliwym bez czynów heroicznych, niezwykłych. Ale znaczy coś, co jest osiągalne dla każdego, choć jest w jakimś sensie heroiczne. Znaczy, że nie można być szczęśliwym, jeśli w świadomej, żywej solidarności z Rzeczą Wielką nie czyni się w sposób wielki — tak: w sposób niezwykły! — rzeczy najzwyklejszych. Dorzucić jeden choćby ścieg, nieznaczny, najmniejszy, do zachwycającego haftu Życia. Umieć dostrzec Ogrom, który *staje się* i *porywa nas z sobą* w samym sercu naszych najbłahszych czynności i u kresu perspektywy, wzdłuż której są zorientowane. Dostrzec go i przystać do niego, świadomie bezwarunkowo. Taki jest właściwy sekret szczęścia. „Największa radość ze wszystkich radości leży w głębokim, instynktownym zespoleniu z całościowym nurtem Życia" — przyznaje sam Bertrand Russell, którego umysłowość jest chyba w Anglii współczesnej najbardziej cierpka i najmniej skłonna do spirytualizmu.

Nie mógłbym zakończyć tych refleksji, nie dodając jeszcze jednej uwagi, którą winien jestem wam i zresztą także sobie samemu, aby być w całkowitej zgodzie z prawdą.

Czytałem niedawno ciekawą książkę Wellsa (*Anathomy of Frustration*, przyp. tłum. mg), w której wykłada on i komentuje poglądy amerykańskiego biologa i businessmana, nazwiskiem William Burrough Steele, na temat, który właśnie tu omawiamy: na temat szczęścia. Steele udowadnia bardzo celnie i przekonywająco, że ponieważ szczęście jest nieodłączne od takiej czy innej idei nieśmiertelności, człowiek może je osiągnąć tylko wtedy, gdy zespoli swe osobiste interesy i dążenia z interesami i nadziejami Świata,

mówiąc konkretnie — z nadziejami Ludzkości. To samo mniej więcej powiedziałem wam dzisiaj. Ale jednak, ciągnie dalej Steele, rozwiązanie to, jako takie, pozostaje niepełne. Aby bowiem się oddać, aby się zespolić naprawdę, trzeba kochać. Jakże zaś można kochać autentycznie rzeczywistość kolektywną, bezosobistą, pod niektórymi względami odrażającą, jaką jest Świat, a nawet Ludzkość?
Zarzut, który znalazł Steele w głębi własnego serca i na który nie odpowiedział, jest przerażająco, okrutnie prawdziwy. Moje uwagi nie byłyby więc ani pełne, ani szczere, gdybym pominął fakt, że niezaprzeczalna dziś tendencja masy ludzkiej do oddania się w służbę postępu, który — w swych najszerszych perspektywach — jest postępem Życia — nie jest samowystarczalna; nie jest ruchem, który własnym jedynie impulsem osiągnąć może głębię i nasilenie, o których tutaj mówiłem. Ten ziemski zryw, który wam wskazuję jako zryw słuszny, musi — jeśli ma się utrzymać i pójść dalej — zsynchronizować się i wejść w syntezę ze zrywem chrześcijańskim.

Narastające wokół nas mistyki Poszukiwania i mistyki społeczne rzucają się ze wspaniałą wiarą na podbój przyszłości. Ale nie ma ściśle określonego szczytu i — co znacznie ważniejsze — nie ma przedmiotu *godnego miłości*, na którym mogłaby się skoncentrować ich energia uwielbienia, adoracji. Dlatego właśnie w gruncie rzeczy entuzjazm i oddanie, jakie zdolne są budzić i budzą, są tak często oschłe, zimne, smutne, niepokojące dla obserwatorów i nie w pełni uszczęśliwiające dla samych „mistyków" współczesności.

Tymczasem obok i — jak dotąd — na marginesie tych „mistyk" żyje mistyka chrześcijańska, która od dwu tysięcy lat odkrywa wciąż szersze perspektywy pojmowania Boga osobowego, nie tylko Stwórcy, lecz też Źródła energii ożywiającej i scalającej Wszechświat, zdążający do Niego z powrotem za pomocą wszystkich sił i mechanizmów, jakie znamy pod ogólnym mianem Ewolucji. Pod ciśnieniem wytrwałego, nienasyconego wysiłku chrześcijańskiej myśli poznawczej (z którego zresztą mało kto zdaje sobie sprawę) budząca usprawiedliwioną zgrozę potworność Świata włącza się powoli na naszych oczach w zdążającą ku górze spiralę pochodu Świata, by przeistoczyć się w ognisko energii miłości.

Czyż można nie widzieć, że te dwa potężne nurty, pomiędzy które dzieli się dziś ludzka energia religijna, nurt Postępu i nurt wielkiej miłości wołają po prostu o to, by się spleść, by się dopełnić wzajemnie?

Wyobraźmy to sobie tylko. Z jednej strony bujny, młodzieńczy nurt aspiracji ludzkich, wzbogacony o wszystkie nasze nowe pojęcia Czasu, Przestrzeni, Materii i Życia, przenika w soki żywotne

chrześcijaństwa, witalizując je i zgęszczając... I z drugiej strony postać, tak współczesna, Chrystusa, postać którą odgaduje i odkrywa na nowo teraz właśnie świadomość chrześcijańska, pojawia się, żyje, promieniuje u szczytu wielkiego marzenia Postępu, precyzując, humanizując, personalizując to marzenie... Czyż nie byłaby to odpowiedź, jedyna pełna Odpowiedź na pytania i trudności, o które ciągle się rozbijamy?

Bez zastrzyku świeżej, materialnej krwi, spirytualizm chrześcijański ryzykuje uwiąd starczy i rozproszenie się w chmurach. Bez zastrzyku jakiegoś pierwiastka miłości powszechnej ludzki zmysł Postępu stoi już nie wobec ryzyka tylko, lecz wobec nieuniknionego niebezpieczeństwa odwrócenia się pewnego dnia ze zgrozą od przeraźliwej machiny kosmicznej, w którą jesteśmy włączeni.

Trzeba tylko połączyć ciało z głową, tylko postawić szczyt na jego fundamencie — aby wytrysnął zwycięski strumień pełni.

Jeśli więc pytacie mnie o prawdziwe rozwiązanie problemu szczęścia, to sądzę, że szukać go należy po linii chrześcijańskiego humanizmu, lub — jeśli wolicie, chrześcijaństwa wszechludzkiego, w którym każdy człowiek będzie musiał dostrzec pewnego dnia szansę własną, w którym, w każdej chwili i w każdej sytuacji, będzie mógł nie tylko służyć (to nie jest dość) Wszechświatowi w Ewolucji uruchomionej ładunkiem miłości, ale też miłować go we wszystkich jego elementach, w jego pięknie i słodyczy i w tym, co surowe, i w tym co pospolite.

tłum. **mg**

BIBLIOGRAFIA

1. Pierre Teilhard de Chardin, *Nouvelles lettres de voyage 1939—1945*, Paris 1957, Bernard Grasset.
2. Pierre Teilhard de Chardin, *La vision du Passé*, Paris 1957, Éditions du Seuil.
3. Henri Fesquet, *Deux colloques sur le Père Teilhard de Chardin*, „Le Monde", 21 septembre 1961.
4. Julian Huxley, *The Phenomenon of Man*, „Encounter", April 1956.
5. Paul Chauchard, *L'être humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, J. Gabalda et Cie, Ed.
6. Jean E. Charon, *La Connaissance de l'Univers*, Paris 1961, Editions du Seuil.
7. M. A. F., *„Un appel du monde ouvrier"*, Cahiers Pierre Teilhard de Chardin", 2. *Inédits et témoignages*, Paris, 1960, Éditions du Seuil.
8. Regis O'Hea, *Tenderness for the Cosmos*, Sheed & Ward's Own Trumpet, Fall 1961.
9. Jean de Beer, *Témoignage*. „Cahiers Pierre Teilhard de Chardin", 2. *Inédits et témoignages*, Paris 1960, Éditions du Seuil.
10. Pierre Teilhard de Chardin, *Réflexions sur le bonheur*, Paris 1960, Éditions du Seuil.

LIDIA SZATRUN

ANEKS DO „GŁOSÓW O TEILHARDZIE"

KARTKI Z PRZEDWCZESNEJ AUTOBIOGRAFII

Którejś wojennej zimy chorowałam dłużej niż zwykle. Były to całe miesiące między skrzynią na węgiel a oknami już od zmroku zasłoniętymi czarnym papierem. Czytałam: książki dla dzieci i dla dorosłych, nowe i znane prawie na pamięć, ciekawe i raczej nudne. Czytałam szybko i niemal bez przerwy — aby dojść do tego stanu, kiedy, jak w gorączce, świat dookoła odpływa, jest już tylko tłem. Wśród tych wszystkich książek była jedna, która dawała pociechę najbardziej zupełną — *Świat zwierząt* Brehma. Dwa ogromne tomy, tak ciężkie, że trudno je było udźwignąć, pełne wspaniałych ilustracji. Zdumiewały mnie i cieszyły rozliczne dziwności: przysadki gębowe raków, narządy węchu na motylich nóżkach, torba kangurzycy i kostny pancerz jesiotra. Niepozorny lancetnik wydawał się interesujący jako protoplasta całego tłumu innych zwierzaków. Byłam skłonna entuzjazmować się nawet obyczajami dżdżownicy... Brehm stał się dla mnie prawdziwą szkołą zachwytu, zachwytu, w którym rozprostowywałam się i żyłam z błyszczącymi oczami. Rodzina gorliwie zaakceptowała fakt, że „po wojnie" będę przyrodnikiem.

Nieco później wpadła mi w ręce jeszcze jedna książka, którą miałam pokochać prawie tak jak Brehma. Nie była tak duża i nie miała obrazków. Znalazłam w niej za to wykresy, krzywe i wzory. Nazywała się *Harce elektronów*. (Autora niestety nie pamiętam). Rzeczy straciły nagle swoją dotykalność i twardość. Były przecież zrobione z pustki, składały się z energii, z fal, drgań, ze światła... Zachwyt jaki przyniosła fizyka był, jak dziś sądzę, bardziej filozoficzny czy filozofujący, niż ten który dała mi biologia. W fizyce zafascynowała mnie jedność tworzywa wszystkiego co mnie ota-

czało. Bóg (Czasem o Nim słyszałam: jedna z ciotek była spirytystką) wydał mi się jakoś z tą jednością związany. Bóg, prawda, dobro, piękno... Kiedy wyłączano światło powracałam do tych myśli. Owijałam się swoim zachwytem. To było najlepsze przygotowanie do snu.

*

Potem było powstanie. Niemieckie rakiety zmierzały do celów tak wolno, że można było śledzić je wzrokiem, obserwować dokładnie jak ciągnące się za nimi smugi ognia rysują na niebie dziwne krzywe.

Leżałam w tłumie przyciskając twarz do zdeptanej trawy. Tuż obok rodziła kobieta. Słuchałam jej stękania, wyławiałam te zrozumiałe dźwięki w ogłuszającym, nie milknącym ani na chwilę zgiełku. Krótko przed świtem pożary nieco przygasły. Dziecko przyszło na świat. Umazane krwią i śluzem ktoś owinął w ocalały ręcznik. Pociemniało i spadła rosa o smaku spalenizny. Zobaczyliśmy wprost nad nami ogromne sierpniowe gwiazdy.

Wspaniałość świata. Tak, była w tym wszystkim. Chciałam to widzieć i pamiętać. A jednocześnie — wbrew mojej woli — coś się we mnie wypaliło. Nie były to chyba korzenie zachwytu nad światem — jeszcze wiele razy miałam go doznać i nad książkami i w laboratorium. To raczej naruszone zostało zaufanie do wszystkości tego, co czułam ciesząc się światem. Na każdej pełni miał odtąd leżeć cień, nieruchomy i niegłośny, o którym można zapomnieć, a jednak jest i wszystkiemu przydaje barwę popiołu.

*

Tamtych książek już nie mam — dom gdzie stały na półce został spalony. Tę jeszcze jedną, która też miała otworzyć przede mną nowy świat — jeszcze i dziś mogę czytać. Nie ma w niej ilustracji ani wzorów czy wykresów. Tylko na jednej kartce naszkicowano bardzo ciekawe drzewo — zwane drzewem Porfiriusza. Nie ma na nim liści i kwiatów — to jest raczej coś w rodzaju drabiny. Otwierając tę książkę po raz pierwszy, nie spodziewałam się, że wśród jego gałęzi na długo zamieszkam, ani gdzie będę się po jego szczeblach wspinać.

Dzisiejszym studentom filozofii może się to wydać nieprawdopodobne, ale tak było: dla nas, w pierwszych latach po wojnie spotkanie z tomizmem — do którego *Byt* stanowił okazję — było przede wszystkim spotkaniem z wizją. Bóg Tomasza, *Actus Purus* jawił się jako potężny wyzwoliciel, czyste światło, w którym za-

chwycała prostota i jedność. Od metafizyki nie było nam daleko do modlitwy, choć — i my też — nie chcieliśmy być nawracani, nie lubiliśmy apologetyki i nie łatwo było nam przyjąć to, co w religii zdawało się być niezgodne z prostotą wielkich surowych linii kreślonych przez filozofię.

Wszystko to razem nie było łatwe — a jednak stanowiło wyjście. Rzeczywistość zamykała się wokół nas coraz ciaśniej. Dawne zaangażowania i kontynuacje dawnych zaangażowań przestawały być możliwe i sensowne. Czy to była ucieczka? Pewnie tak, ale nie ucieczka w pustkę, przynajmniej nie dla wszystkich. Z pozycji, na które prowadził nas dalszy ciąg metafizyki, ten który się zaczyna gdy próbujemy rozmowy z Pierwszą Przyczyną — możliwe były i znajdowały rację nowe zaangażowania. Można by je nazwać inwestycjami w wieczność.

Moje wakacje po maturze: całe dni w bibliotece, wkuwanie rzeczy z sensem i bez sensu, w perspektywie egzamin wstępny, ostatecznie na biochemię: zrozumieć czym jest życie. Motyle nóżki zastąpiła jeszcze bardziej niepojęta precyzja koloidalnych struktur, dreszcz zachwytu budził już nie kangur i krokodyl, lecz cykl Krebsa i fotosynteza. A co dalej — życie poszukiwacza, któremu może pozwolą szukać? Wciąż powracała dominująca niewszystkość, i na tym tle Swieżawski, długie rozmowy wieczorami, cudze i własne decyzje. Seminarium? Klasztor? Trzecia droga?

Odczytywanie mapy śladów jest zawodne.

To teraz rozmyślam nąd tym, jakie istniały relacje między trzema biegunami polaryzującymi wtedy moje przeżywanie świata. Czy metafizyka stała się nadbudową przyrodniczego oglądu? Jaki był jej stosunek do owej zawsze obecnej strefy cienia? Jakoś się to wszystko godziło, tworząc mnie, moją jakość, nie poprzez teoretyczne przemyślenia a poprzez wchłanianie, tak jak gorycz i słodycz godzą się przenikając razem do krwi, budując tkanki. Właśnie tak, bo przecież nie gorycz i nie słodycz krąży w naszych żyłach, lecz tworzywo, które już minęło punkty kontrolne, gdzie jego elementy posiadały smak i wartości osobne.

Nie tworzyłam sobie metafizyki. Uczyłam się jej. Ale wraz z tą nauką poznawcza treść zawarta w tezach i definicjach wcielała się w moją wizję świata, rozbudowywała ją w wielu kierunkach. W jakimś sensie metafizyka była, zgodnie ze swą nazwą, tym co „po fizyce". Biologia karmiła mnie bogactwem, ale w fizyce właśnie po raz pierwszy znalazłam to, co dorastając ceniłam więcej niż rozmaitość form — jedność, symetrię, prawidłowości pozwalające przewidywać, słowem ład. Ten sam ład głosiła i afirmowała metafizyka. Tomistyczna angelologia nie gorszyła mnie ani trochę. Te urocze konstrukcje przypominały określanie własności niewykry-

tych w przyrodzie pierwiastków w oparciu o tablice Mendelejewa. W fizyce i w geometrii analitycznej odkryłam arcypiękno dedukcyjnego rozumowania i odtąd miało mnie ono cieszyć gdziekolwiek je spotkam, a widziałam dla niego miejsce i w filozofii, choć miała ona i inne, ważniejsze uroki.

Ileż rodzajów widzenia, ile sposobów kontaktu z istnieniem — od grzebania się wśród raczych odnóży śmierdzących formaliną aż do kontemplacji, w której Bóg uczy nas o sobie tak, że nie potrafimy tego ani opisać ani przyjąć inaczej, jak w posłuszeństwie i w milczeniu. Jakoś się to wszystko godziło — czy aby na pewno?

A skąd problem wyboru? Przecież istniał. Widzieliśmy go jako niczym nie osłoniętą alternatywę. Brak było półtonów. W świecie tak bardzo jasnym strefa cienia zdawała się być samym jądrem ciemności, substancjalnym niemal rdzeniem zaprzeczenia ładu. Z jej istnieniem — danym przecież w codziennym doświadczeniu i w doświadczeniach naszego dzieciństwa — łączyły się pytania „dlaczego", na które nie było w metafizyce odpowiedzi możliwych do przyjęcia, takich, które mogłyby wystarczyć. Uznaliśmy, że nie ma na te pytania innej odpowiedzi jak protest, jak przeciwdziałanie stanowi rzeczy, który każe je stawiać. Każda inna odpowiedź jest albo cynicznym albo lękliwym wykrętem. Nie ma innej zadowalającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego dziecko przychodzi na świat z rozszczepionym kręgosłupem jak odpowiedź chirurga, który tę wadę potrafi usunąć, a przynajmniej do tego dąży. Cóż z dochodzenia przyczyn zła? Wydaje się, że takie śledztwo ma sens tylko jako etap przygotowania do buntu, jako warunek skutecznego przeciwdziałania.

Ład jest faktem. I zakłócenia ładu są faktami. Wybór, który się nam nasuwał, był wyborem między drogą szukania ładu i drogą szerzenia ładu.

Czy nie należałoby raczej powiedzieć — między prymatem jednej czy też drugiej czynności? Takie sformułowanie byłoby zgodne z klasycznym rozstrzygnięciem dylematu *vita activa — vita contemplativa*. Ale pomijałoby ono rzecz — w tych rozważaniach zasadniczą — psychologiczny konflikt dwóch wizji świata, już w zarodku istniejący w momencie wyboru i narastający, w miarę jak pogłębia się zaangażowanie w jednym czy też w drugim kierunku. Trudno o równowagę w czasach równowadze nie sprzyjających.

Nikt nie może zaprzeczyć, że zanurzenie się w strefę cienia zmienia proporcje widzenia rzeczy, że ten fakt modyfikuje istotnie całą tonację odbioru rzeczywistości.

Te same zdania i te same fakty co innego znaczą dla poszukiwacza ładu, tropiciela praworządności obowiązującej we wszechświecie — a co innego dla człowieka, który podjął się funkcji naprawiacza niedostatków tego ładu.

Inny jest światopogląd przyrodnika a inny lekarza.

I chyba każdy przyrodnik musi przeżyć chwilę, w której decyduje się nie odpowiedzieć wprost i bezpośrednio na wezwanie o pomoc, kiedy decyduje się nie być lekarzem, kiedy świadomie pozostawia innym szukanie praktycznych następstw swoich odkryć.

Te następstwa zresztą mogą być tak groźne, że lepiej nie wiedzieć o nich. Wykrywanie prawidłowości daje władzę, a panowie świata nie mogą już nie widzieć rosnącej strefy cienia, nie mogą jej bezpiecznie wymijać i nie brać pod uwagę w niezbędnych kalkulacjach dotyczących przyszłości.

A więc życie było spolaryzowane — dokonywaliśmy wyboru, czy też może raczej trwaliśmy w świadomości wyboru, widzieliśmy jego konieczność, tymczasem żyjąc na dwa fronty, idąc naraz w dwu kierunkach. Przyszłość miała między nimi rozstrzygnąć. W końcu każdy miał znaleźć się po tej stronie, gdzie zapuścił więcej korzeni, gdzie prowadziła większość konkretnych decyzji, nie koniecznie decyzji w sprawach najważniejszych.

Wtedy wierzyliśmy w siłę, w realność fundamentalnych orientacji, stawialiśmy na „być albo nie być". Teraz wiem, że to niezupełnie jest tak. Fundamentalne orientacje są raczej skutkami a nie przyczynami naszej wewnętrznej jakości, a tę jakość zdobywamy i utrwalamy kształtując rytm dnia powszedniego, godząc się na jego taką czy inną treść.

Notując te refleksje w pewnej chwili, niepostrzeżenie dla samej siebie zaczęłam pisać już nie „ja" ale „my". Był czas kiedy to „my" miało podstawę w rzeczywistości. Teraz muszę wrócić do liczby pojedyńczej. Bo gdzieś właśnie w tym procesie wybierania w teorii i wybierania w praktyce rozsypała się pierwsza wspólnota, w której wyrosłam. Odtąd każdy miał już drogę własną, nawet jeśli te drogi były podobne to przekonaliśmy się o tym o wiele później.

To co wybrałam okazało się w końcu, czy też stało — „drogą szerzenia ładu".

W jakim znalazłam się krajobrazie? Czy była to jedna z pięciu dróg św. Tomasza?

Tak właśnie chcę na nią popatrzeć.

Wiem, że trwa uczony spór o dowodową wartość tego, co o pięciu drogach prowadzących do Boga napisał sam Akwinata i wielkie mnóstwo jego czcigodnych komentatorów. Nie dotykając tego sporu próbuję, na własny użytek, odczytać teksty Tomaszowe także jako

skrótowe ujęcia, sytuacyjne plany pięciu wizji świata, pięciu typów ludzkiego doświadczenia rzeczywistości, w których Bóg jest na dnie obecny. Każda z nich nadaje nieco inny kształt wierze. Czy trzeba koniecznie wszystkich pięciu, aby wiara zyskała pełnię? I czy każda droga, aby naprawdę prowadziła w tym kierunku, musi być jedną z pięciu?

Nie wiem. Wolałabym, aby tak nie było, bo pełnia wiary jest wielkim skarbem, a nie wszystkie drogi wydają mi się dziś dostępne i mam jakoś obok nich swoją własną, prywatną, którą lubię chodzić. Patronujące tradycyjnym drogom drzewo Porfiriusza rośnie w słońcu, jest zgrabne, symetryczne i uładzone. Nie nadaje się na drzewce włóczni św. Jerzego. Można sądzić, że sankcjonuje ono rzeczywistość taką, jaka ona jest. „Cień jest tylko brakiem światła" — łatwo się z tym zgodzić fizykowi — jego obchodzi właśnie światło. Trudno to przyjąć jako praktyczną zasadę człowiekowi, którego zawodem jest troska o żyjących w cieniu. Gdy się tam z nimi zamieszka — i światło widać inaczej, i ciemność dotykana, przeżywana, jest czym innym.

W kategoriach ładu, a więc zgodnie ze schematem pięciu dróg, (w jego interpretacji ubogiej — bo wierzę, że możliwa jest też jakaś interpretacja bogata, nie nasuwająca tych zastrzeżeń — tylko jak dotąd nikt mi jej nie pokazał) mogą dziś widzieć świat filozofowie, jeśli przebywają w dość szczelnych wieżach, fizycy, jeśli zajmują się czystą teorią i nie troszczą się do czego będzie wykorzystana, przyrodnicy, jeśli potrafią obserwować życie nie widząc cierpienia. To wszystko nie jest wykonalne ani dla lekarza, ani dla wychowawcy czy duszpasterza. Do tych zawodowych humanistów musi dołączyć się historyk i socjolog — jeśli nie popadnie w zbytnie metafizykowanie. O trudnościach humanistów decyduje obcowanie na codzień z tajemnicą, której nie można wyeliminować żadnym arbitralnym zabiegiem. Nie jest to tylko tajemnica zła — ale wokół niej wszystko się jakoś skupia.

Przykładem oglądu świata typowego dla rasowego przyrodnika jest dla mnie wizja, którą żył Teilhard de Chardin, i którą w tak sugestywny sposób umiał pokazać. Wszechświat Teilharda to klasyczny wszechświat poszukiwacza ładu. Czy jest przypadkiem, że w *Phenomène Humain* pisze on o złu — w postscriptum? Tam, w odpowiedzi na krytykę, uznaje za konieczne przyznać, że zło widzi i nie odmawia mu udziału w losach ludzkości. Ale to wszystko jest przekonywające dopiero w perspektywie teologicznej. Jako przyrodnik, Teilhard nie musi problemu zła stawiać.

Myślę, że, w sensie jaki tu przyjęłam, Teilhard idzie prostą Tomaszową drogą „*ex gubernatione rerum*". Buduje harmonijną syntezę z różnorodnych elementów swego doświadczenia rzeczy-

wistości, chwyta dynamikę obserwowanych procesów, widzi ich kierunek — i to prowadzi go do pojęcia Boga, jako Źródła i Kresu świata. To wszystko jest możliwe ponieważ wszechświat Teilharda--Przyrodnika jest zrozumiały.

*

Tęsknię do takiego wszechświata, jego zarysy są mi bliskie — są przecież te same co w najwspanialszych książkach mego dzieciństwa. Ale skoro raz dotknęłam strefy cienia — świat nigdy nie będzie dla mnie zrozumiały. Zrozumiałość będzie zawsze znaczyć: niewszystkość. Tylko przybliżenie, ale nie prawda.

Inaczej szuka się Boga w świecie zrozumiałym, a inaczej gdy na każdym kroku trzeba się godzić z tajemnicą. Zaangażowanie w szerzenie ładu dało w efekcie rzecz dziwną: nadbudowa metafizyki do pewnego stopnia wchłonęła swoją bazę. I właśnie to co zostało wchłonięte — ocalało jako bezwzględna wartość, jako trwały element wizji świata, jako jej oś konstrukcyjna. Cała reszta — pozostaje przedmiotem dyskusji.

Jestem przekonana, że świat nie jest chaosem ani też jakimś zamkniętym w sobie cybernetycznym układem, który oscylując w przestrzeni szuka swego pierwotnego stanu równowagi — a poza nim nie ma celu ani sensu. Ale tak biorąc praktycznie — to nie Bóg Filozofów sprawia, że moje pragnienie ładu nie jest pozbawione nadziei, że przeciwdziałanie złu nie jest tylko buntem. Bóg filozofów mógłby stworzyć nieludzki wszechświat, w którym człowiek usiłujący realizować ład byłby tylko osamotnionym fantastą, i trzeba by się zgodzić, że wolność jest tylko uświadomioną koniecznością.

A Bóg, który jest Osobą, nie może chyba zaprzeczyć temu, co w nas konstytuuje osobowość. Jeśli poza objawieniem wiem coś o Bogu, który jest Osobą, to poprzez patrzenie na człowieka. I tak patrząc widzę tajemnicę, ale nie ciemność. To jest moja szósta droga.

Lidia Szatrun

JAN GODZIMIERZ

ISTNIENIE I MYŚL

Jak długo ludzie będą umierać, cierpieć, tracić bliskich, tak długo będzie uprawnione pytanie o sens życia...

(Adam Schaff, *Filozofia człowieka*)

Choćby człowiek i jego świat zdawał się najbardziej wykolejony i pogrążał w największą rozpacz, póki pozostaje człowiekiem jego własna ludzka natura nie przestaje nam mówić, że życie musi mieć jakiś sens...

(Thomas Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*)

Nie ma chyba na naszej Planecie człowieka, który uzyskawszy zdolność myślenia, nie przeżywałby zarazem stanu zaniepokojenia celem własnego życia i sensem istnienia wszechświata. Jest jednak wielu ludzi, którzy ten niepokój istnienia traktują jako zjawisko niepożądane, gdyż zmuszające ich do wysiłku poszukiwań, do konsekwentnego uzgodnienia sposobu własnego życia z wymaganiami poznanej prawdy, do przezwyciężenia wielu przyzwyczajeń, choć może wygodnych, przecież nie zawsze godnych wielkości człowieka.

Istnienie wielu nienajlepszych skłonności naszej natury sprawia, że ulegając im łatwo tłumimy w sobie głos głębszej refleksji; gorączkowy i jakże nieraz płytki rytm życia, właściwy wielkim ogniskom cywilizacji współczesnej, wchłania nas w siebie tak dalece, że stajemy się, praktycznie rzecz biorąc, niezdolni do bardziej wnikliwego ujmowania istoty zjawisk i prawdziwszego widzenia budowanej przez nie całości. Nie sprzyjają takiemu widzeniu rzeczy ani praca zawodowa zacieśniająca naszą myśl do coraz węższych dziedzin specjalizacji, ani rzadkie godziny wypoczynku,

pozbawione ciszy i samotności. Toteż brak nam chęci i sił na to prawdziwe myślenie, w którym własnym wysiłkiem szukalibyśmy odpowiedzi na pytania od wieków niepokojące ludzkość.

Dopóki jednak niepokoją nas pytania dotyczące zasadniczych racji i najgłębszego sensu naszego istnienia, na które odpowiedź każdy z nas musi wypracować własnym wysiłkiem — stanowi to dowód, że nie zatraciliśmy odkrywczej świeżości umysłu dziecka, że jeszcze jesteśmy zdolni do podjęcia wysiłku szukania prawdy, że stać nas na sprawdzenie jej słuszności eksperymentem własnego życia.

Filozofia, odgradzająca się od zwyczajnego człowieka murem trudnej do rozszyfrowania terminologii, przemawiająca do ludzi językami coraz mniej zrozumiałymi, pogłębia tak charakterystyczny dla naszych czasów, i tak w swych skutkach tragiczny, rozdział między myślą a życiem. Prawdziwa filozofia kształtuje życie. Filozofia dostępna jedynie garstce specjalistów, a obca najszerszym warstwom społeczeństwa przestaje pełnić właściwą sobie funkcję społeczną.

W naszych niełatwych czasach istnieje wielkie „zamówienie społeczne" na każdą uczciwą próbę rozwiązania problemów życia. Pod warunkiem jednak, że będzie to rozwiązanie bliskie i zrozumiałe zwyczajnemu człowiekowi. Ta potrzeba ośmieliła mnie, a może nie tylko ośmieliła ale skłoniła do przedstawienia mojej własnej wizji świata uwzględniającej wszystkie te elementy, które dla mnie, jako dla inżyniera-konstruktora mają szczególne znaczenie. Opiera się ona na przesłankach wziętych z zakresu nauk szczegółowych, a jednocześnie i na tym wszystkim, co od wieków tak wielu ludzi uważa za fundament sensu życia.

Czym jest świat, który mnie otacza? Czym jest ten drugi, niepowtarzalny świat zamknięty we mnie? I czym jest bezmierna, pełna tajemnicy głębia, która skrywa swoje istnienie w każdej najmniejszej cząsteczce bytu, a przecież zarazem obejmuje sobą cały olbrzymi wszechświat. Jest we mnie, a przecież poruszam się w obszarze zawartym w jej wnętrzu.

Oto zagadnienia najistotniejsze, od rozwiązania których zależy cały sens mojego życia; jaką mu nadam wartość; dokąd w nim dojdę; co w nim zdobędę lub utracę; zakończę je zwycięstwem? czy klęską?

Życie, w którym jest mi dana możność kształtowania siebie, mam tylko jedno. Błąd, fałsz, kłamstwo, które przyjmę jako odzwierciedlenie rzeczywistości, mogą stać się źródłem nieodwracalnych decyzji zdolnych przekreślić całą, niepowtarzalną wartość mojego istnienia. Nikt i nic nie uwolni mnie od odpowiedzialności za to, jaką mojemu życiu nadam wartość. Stanowię sobą układ,

którego działaniem kieruje świadoma siebie myśl i konsekwencje moich uczynków spadną przede wszystkim na mnie. Sam będę sądził siebie według oskarżeń, którymi osądzałem postępowanie bliźnich. I sam będę spożywał owoce, które jutro zrodzi z ziaren, jakie dziś i wczoraj wzeszły w mojej myśli, słowach i czynach.

I. STRUKTURA POLA NASZEGO ISTNIENIA

Jesteśmy tylko wirami na wciąż płynącej rzece; nie substancją niezmienną, lecz stale regenerującą się strukturą.
(Norbert Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*)

1. KILKA SŁÓW O WŁAŚCIWYM SPOSOBIE POZNAWANIA RZECZY.

Jakkolwiek każdy człowiek jest dla siebie najbliższym i zawsze dostępnym obiektem obserwacji, to jednak spośród wszystkich znanych nam z doświadczenia bytów najtrudniejszym do pełnego i prawdziwego poznania zjawiskiem jest nasze własne istnienie. Źródłem tych trudności jest zarówno struktura naszych władz poznawczych, jak również sama natura obszaru naszego istnienia.

Jakość naszego poznania jest zdeterminowana właściwym człowiekowi sposobem oglądania zjawisk nie od ich wnętrza i istoty, ale przede wszystkim od strony ich powierzchni, przejawów i skutków. Przy czym również zakres informacji odbieranych od powierzchni zjawisk jest ograniczony właściwościami konstrukcji receptorów naszych zmysłów, które stanowią dla informacji wejście nastrojone na odbiór jedynie wybranych i określonych rodzajów sygnałów i wąskich zakresów fal.

Znajomość struktury głębi zjawisk możemy zatem nabywać w normalnym biegu rzeczy jedynie drogą rozumowania. Ale tego rodzaju poznanie jest poznaniem cząstkowym, wymagającym znacznego wysiłku, a mimo to często zawodnym.

Drugą przyczyną stojących przed nami trudności jest niezwykle złożona struktura obszaru naszego materialnego istnienia.

Miejsce człowieka w świecie „dotykalnej" rzeczywistości znajduje się pomiędzy zawrotnymi głębiami, wyznaczającymi granice istnienia materii. Nasze dotychczasowe pojęcia kształtowały się do niedawna na podstawie znajomości jedynie fragmentu pola naszej egzystencji. Dziś, gdy człowiek w swych badaniach coraz bardziej oddala się od bliskiego sobie wycinka czasoprzestrzeni, dawne pojęcia tracą swoją jednoznaczność, a nasz „realny" świat staje się trudniejszy do zrozumienia.

Spośród zaś wielu kwestii najbardziej chyba zagadkowo przedstawia się zagadnienie „styku" materii z głębią wymiarów innej rzeczywistości, która posiada naturę myśli.

2. PROBLEMY ZWIĄZANE Z WEWNĘTRZNĄ GRANICĄ OBSZARU ISTNIENIA MATERII

1 Z chwilą, w której człowiek w swych badaniach zbliżył się do poznania elementarnych cząstek, stanął wobec dotychczas niewyjaśnionego problemu wieloznaczności natury zjawisk, zachodzących w obszarze naszej materialnej egzystencji. Materia okazała się niewdzięcznym obiektem eksperymentów. Przejawialiśmy skłonności do traktowania jej jako jedynej rzeczy pewnej, realnej i oczywistej, na której, jako na bazie, wszystko opiera się w charakterze nadbudowy. A oto stopniowo zaczęło się wyjaśniać, że przypisując temu rzekomemu fundamentowi cechy bazy o ustalonej raz na zawsze tożsamości, a więc o niezniszczalnej ciągłości istnienia, utworzyliśmy fikcję ulegając złudzeniu, że receptory naszych zmysłów dają pełny materiał informacyjny, na podstawie którego można odwzorowywać dokładny obraz rzeczywistości. Tymczasem w miarę jak podstawą naszych sądów stają się obserwacje dokonywane przy pomocy narzędzi coraz bardziej precyzyjnych, po wielokroć wzmacniających siłę i poszerzających horyzonty widzenia naszych naturalnych receptorów wrażeń — materia okazuje się zjawiskiem wtórnym, jedną z form, które może przybrać energia. Tworzywem, z którego został zbudowany wszechświat, jest energia. Gdzie nie ma energii, tam nie istnieje również ani materia, ani przestrzeń, ani czas.

2 Czy znamy dziś jakieś kryteria, na podstawie których moglibyśmy odróżnić materię od pola energetycznego? Teoria względności odpowiada na to pytanie negatywnie. Energia w każdej swej formie posiada masę. Różnica między materią a energią posiada więc charakter ilościowy, a nie jakościowy. „Materia jest tam, gdzie koncentracja energii jest wielka; pole, gdzie koncentracja energii jest mała... Nie można sobie wyobrazić określonej powierzchni wyraźnie oddzielającej pole od materii"[1].

Gdy koncentracja energii jest bardzo duża „widzimy" tę energię w kształcie cząstek otoczonych polem energetycznym, rozszerzającym się z szybkością światła, a identycznym z pojęciem przestrzeni.

Jeśli jednak chcemy wyobrazić sobie cząsteczkę „zmaterializowanej" energii, musimy być przygotowani na szereg oczekujących

---

[1] Albert Einstein, Leopold Infeld, *Ewolucja fizyki*, Warszawa 1959, PWN.

nas wówczas trudności. Oto poniżej pewnej określonej wielkości tracą swą ważność pojęcia tworzone przez nas na podstawie wrażeń, odbieranych przez receptory naszych zmysłów. Gdy zstępujemy w świat mikrokosmosu musimy zrezygnować z przypisywania elementarnym cząstkom materii tych właściwości, które obserwujemy badając wielkie skupiska atomów. Musimy zatem zrezygnować z właściwego dla naszych naturalnych receptorów wrażeń sposobu widzenia rzeczy; to jest z przyznawania elementarnym cząstkom takich cech, jak ciągłość ruchu w przestrzeni i czasie lub tożsamość istnienia. Bowiem obraz przedstawiający atom jako słoneczny układ mikrokosmosu niewiele ma wspólnego z prawdą. O wiele jej bliższe jest uzmysłowienie sobie tej podstawowej cegiełki materii jako ogniska pola energetycznego, skupiającego w swym środku wielką energię i wibrującego wokół tego jądra w węzłach orbit elektronów. Toteż jakkolwiek możemy traktować elektrony jako elementarne cząstki, posiadające masę i pędzące po właściwych orbitach lub w przestrzeni z olbrzymimi prędkościami setek i tysięcy kilometrów na sekundę — to jednak zarazem, ażeby lepiej wyobrazić sobie zjawiska zachodzące wewnątrz atomu, należy te orbity traktować raczej jako ściśle określone poziomy energetyczne, które tworzą pewną ilość kulistych powłok (i bliskich im podpowłok), mogących pomieścić określone ilości elektronów. Doprowadzona z zewnątrz energia powoduje „przeskok" elektronu na wyższy poziom energetyczny. Jednak za chwilę spadnie on na niższy poziom, wydzielając przy tym pewną ilość energii i wysyłając ją w przestrzeń.

„Obserwując" to zdarzenie widzimy zarazem szereg przejawów nieciągłości zjawisk zachodzących w mikrokosmosie, a nie znanych w świecie makroskopowym.

Oto po pierwsze emisja (lub absorbcja) energii, towarzysząca zmianie poziomów energetycznych przez elektron, odbywa się w sposób nieciągły w postaci pewnych elementarnych ładunków zwanych kwantami.

Po drugie występuje wówczas nieciągłość istnienia samego elektronu zarówno w przestrzeni jak w czasie. Elektron po prostu w pewnej chwili przestaje dla nas istnieć na jednym poziomie, ażeby w następnym momencie wyłonić się na innym.

Po trzecie, nie potrafimy przewidzieć jak się dany elektron ma zamiar zachować i gdzie go możemy odnaleźć. Może on się ukazać na tej lub na innej orbicie, gdyż jego skokiem kwantowym „rządzi" rachunek prawdopodobieństwa. I jeżeli elektron wzbudzonego atomu znajdzie się na wyższym poziomie energetycznym, to ma on wtedy przed sobą pewną ilość określonych możliwości powrotu,

a prawdopodobieństwo zaistnienia każdej z tych możliwości możemy obliczyć dopiero wówczas, gdy zbadamy zachowanie się wielkiej ilości atomów danego pierwiastka, znajdujących się w podobnym stanie wzbudzenia. Tak więc nieokreśloność miejsca, w którym elektron znajdzie się w przyszłości należy do samej istoty zjawiska. Ten fakt dotyczyć zresztą może wszelkich przemieszczeń się elementarnych cząstek. Nigdy nie potrafimy bowiem zidentyfikować tej samej cząstki po raz drugi. Jeżeli zaś z samej istoty zjawiska nie możemy sobie zapewnić ciągłości jego obserwacji, tym samym nie mamy żadnych podstaw do traktowania jakiejkolwiek cząstki elementarnej jako bytu trwałego, obdarzonego określoną tożsamością istnienia. Może bowiem ona stanowić sobą węzeł energetyczny pola zarówno przemieszczający się, jak pulsujący. W tych warunkach przykładanie pojęcia tożsamości do jakiegokolwiek przejawu działania strumienia energii ma taki sam sens, co przyznawanie identyczności egzystencji strudze powietrza, gdy patrzymy na liść chwiejący się na wietrze, lub strumieniowi wody, gdy obserwujemy kamień toczący się po dnie potoku górskiego.

3 Rozpatrując skok kwantowy elektronu z jednego poziomu energetycznego na drugi, zetknęliśmy się zarazem ze źródłem emisji drugiej zasadniczej znanej nam postaci energii, to jest energii promienistej. O ile energia -masa przejawia się nam raczej w postaci cząsteczek, o tyle energię promienistą „widzimy" raczej w postaci fal. Mówimy jednak tylko „raczej", gdyż w rzeczywistości w obu przypadkach oba sposoby widzenia mogą być jednakowo słuszne.

Rozprzestrzenianie się energii promienistej możemy traktować jako przemieszczanie się (w określonym rytmie) węzłów jakiegoś ciągłego pola elektrycznego i magnetycznego z szybkością trzystu tysięcy kilometrów na sekundę (w próżni). Obliczając ilość fal docierających do jakiegoś miejsca w jednostce czasu otrzymujemy ich częstotliwość. Znając szybkość rozchodzenia się fal i ich częstotliwość, znamy zarazem ich długość.

Ale energia promienista zachowuje się nie tylko w ten sposób, jakby miała naturę fal elektromagnetycznych, gdy ją na przykład badamy przepuszczając światło przez soczewkę lub przez pryzmat. Ma ona zarazem naturę elementarnych cząstek, niepodzielnych ładunków energii. Energia promieniowania świetlnego przemieszcza się w przestrzeni właśnie w postaci takich kwantów światła zwanych fotonami. Podobnie jak elementarne cząstki materii, ulegają one działaniu pól grawitacyjnych. Ze wzrostem zaś natężenia promieniowania mogą wywierać tak silne ciśnienie promieniowania, że jest ono w stanie przezwyciężyć siły grawitacji i od wewnątrz wywołać eksplozję gwiazdy.

Czym więc jest naprawdę światło? Falami przemieszczającymi się po „powierzchni" pola elektromagnetycznego? Czy też strumieniem fotonów? Trudność pogodzenia tak sprzecznych obrazów jednego i tego samego zjawiska jest oczywista.

Podobny zresztą kłopot sprawiają nam próby określenia natury elementarnego kwantu elektryczności ujemnej, a zarazem podstawowej cząstki budującej atom, to jest elektronu. Ten sam bowiem elektron, który w zewnętrznym polu elektrycznym lub magnetycznym zachowuje się jak cząstka, ugięty przez bardzo cienki kryształ zachowuje się jak fala, tworząc zjawisko dyfrakcji fali elektronowej, którego podobieństwo do dyfrakcji np. fali roentgenowskiej jest uderzające.

4 Taka jest struktura tworzywa, z którego zbudowany jest człowiek i otaczający go świat. Posiada ono zarazem nieciągłą strukturę cząstek energii-masy, oraz ciągłą strukturę pól energetycznych, przejawiających nam swoje istnienie w postaci fal. Trudność pogodzenia sprzeczności zawartych w takim jednoczesnym widzeniu rzeczy polega nie tylko na naszej nieznajomości natury źródła tych przejawów, które określamy jako energię. Niejasność naszych wyobrażeń wynika również stąd, że istnieje pewna dolna granica, która stanowi kres obszaru naszego poznania eksperymentalnego, i której nie potrafimy przekroczyć. Widzimy pewne przejawy, ale nie znając i nie mogąc poznać doświadczalnie natury ich źródła, nie możemy poszczególnych fragmentów zjawisk powiązać w całość. Stąd względność wyników naszych obserwacji, uzależniona od zajęcia przez nas takiego czy innego punktu widzenia.

Użyliśmy powyżej słowa jednoczesność. Ale trzeba pamiętać, że czas jest również pojęciem względnym i równie dla nas niejasnym i uzależnionym od wielu czynników. Zależnie od miejsc, w których znajdują się poszczególni obserwatorzy i od szybkości, z jaką poruszają się, te same dwa zjawiska mogą być dla jednego równoczesne, a dla pozostałych obserwatorów mogą być różnie porozsuwane w czasie lub nawet mieć inną kolejność wydarzeń. Bowiem czas i przestrzeń tworzą nierozdzielne *continuum,* które możemy widzieć w różny sposób.

Ale ta względność obrazu zjawisk, uzależniona od zajęcia takiego czy innego punktu widzenia, dała nam przecież chociaż jedną pewność; a ta pewność należy do kategori zagadnień jak najbardziej zasadniczych. Oto obalona została dziewiętnastowieczna wizja świata, którego głównym bohaterem była niezmienna i niezniszczalna w swych formach materia. Dziś ta obdarzona rzekomą ciągłością ruchu w przestrzeni i w czasie podstawa wszechrzeczy

utraciła przywłaszczony sobie prymat absolutnej bazy. Obraz rzeczywistości ukształtowany w naszym stuleciu — to pełna dynamizmu wizja oceanu energii, którego rytm fal i ruch wirów staramy się odtworzyć w prawach teorii względności i mechaniki kwantowej. Materia zeszła do roli tylko jednego z podstawowych przejawów działania energii. Tworzy jak gdyby fragmenty powierzchni olbrzymiego oceanu energii.

Tworzywem naszego światła jest energia. Ale i jej natura stanowi dla nas zagadkę. Jakkolwiek bowiem potrafimy określać i mierzyć poziomy energii, nie wiemy, czym ona w swej istocie jest. Występuje tu przy tym nieoczekiwany fakt: ponieważ nie znamy istoty zarówno energii jak myśli, badając zjawisko nie potrafimy rozdzielić pojęcie budującego je tworzywa energii od pojęcia organizującej to tworzywo myśli. Dlatego poniżej pewnej określonej wielkości fizycznej pojęcia oznaczające istotę rzeczy tracą łączność z wrażeniami odbieranymi przez receptory naszych zmysłów, a przybierają postać formuł matematycznych, teorii, praw, idei i zasad, które tworzywo energii formują w określony kształt zjawisk. Taka zaś postać rzeczy mnie osobiście prowadzi do przekonania, że Myśl jest podstawą tożsamości zjawisk. Istnieje bowiem wiele przesłanek uzasadniających sąd, że materia jest jedną z wielu przez Myśl ukształtowanych postaci energii.

Niektóre z tych postaci energii tworzą świat otaczających nas zjawisk. Inne pozostaną być może na zawsze niedostępne naszemu poznaniu, gdyż wycinek rzeczywistości osiągalnej dla naszych badań jest maleńki i o istnieniu wielu innych form egzystencji będzie nam mówiła jedynie intuicja lub czasem wyniki rachunku.

3. PRZESTRZEŃ JEST ZJAWISKIEM OLBRZYMIM ALE SKOŃCZONYM.

1 Pole naszej materialnej egzystencji jest wyznaczone przez olbrzymie głębie mikro i makrokosmosu, kryjące w sobie zagadki, które być może nigdy nie będą wyjaśnione, zarówno jeśli chodzi o sprawę wewnętrznej granicy obszaru istnienia materii, jak o równie pełen tajemnic bezmiar głębi przestrzeni w swym wnętrzu zamykającej Wszechświat, naszą Galaktykę, układ Słoneczny i Ziemię.

Wielkie obserwatoria naszej planety wyposażone w najwspanialsze narzędzia, jakie dać nam może współczesna znajomość praw optyki i radiotechniki, prowadzą dziś systematyczne badania przestrzeni kosmicznej. Poznaliśmy już bliżej wspaniały archipelag gwiezdny, do którego należy nasze Słońce. Okazało się, że jest on

olbrzymim, soczewkowym, wirującym spiralnymi ramionami dookoła swego środka zbiorem około stu pięćdziesięciu miliardów gwiazd. Jego średnica wynosi sto tysięcy lat świetlnych, a obieg naszego słońca dokoła środka tego układu trwa około dwustu milionów lat.

Droga Mleczna nie jest już przy tym w pojęciach współczesnych wymarłą pustynią. Pasjonujące są w tej mierze badania astrofizyków i astrobiologów, których celem jest wyjaśnienie praw ewolucji gwiazd, wytłumaczenie mechanizmu powstawania wokół nich układów planetarnych, oraz określenie warunków sprzyjających tworzeniu się stref życia.

Prowadzone przez astronomów amerykańskich dokładne pomiary ruchu gwiazd znajdujących się w naszym najbliższym sąsiedztwie wykazały, że posiadają one w swym otoczeniu „towarzyszy planetarnych", niewidocznych dla teleskopów optycznych. Wyznaczono masy, odległości od środków ich macierzystych układów oraz okresy obiegu najmasywniejszych z tych planet. Jednocześnie astrofizycy w wyniku obserwacji gwiazd znajdujących się w różnych fazach rozwoju, spektograficznych pomiarów prędkości ich wirowania i studiów nad prawami kierującymi ich narodzinami, życiem i śmiercią, doszli do wniosku, że najprawdopodobniej tworzenie układów planetarnych stanowi typowy etap ewolucji tych najwspanialszych ciał niebieskich i że wszystkie wolnowirujące karły jak nasze Słońce i podkarły, a więc dwie trzecie gwiazd naszej Galaktyki, przeszło już okres planetotwórczy.

Zastanawiając się z kolei nad warunkami sprzyjającymi powstaniu życia o formach podobnych do tych, jakie występują na naszej Ziemi, astrobiolodzy stworzyli pojęcie ekosfery. Ażeby to pojęcie wyjaśnić, trzeba wprzód zdać sobie sprawę, w jakich warunkach materia może się stać podłożem życia. Będziemy tu mówić wyłącznie o znanych nam strukturach tego podłoża.

Otóż znane nam formy życia wymagają od swych środowisk przede wszystkim trzech rzeczy: odpowiedniego zakresu temperatur, światła oraz istnienia pierwiastków umożliwiających akumulację i wyzwolenie energii cieplnej.

Do podstawowych biopierwiastków zaliczamy: tlen, węgiel, wodór i azot. Trzy pierwsze z nich umożliwiają akumulację energii słonecznej w reakcji fotosyntezy, pozwalającej roślinom z wody i dwutlenku węgla wytwarzać cukier i uwalniać tlen.

Ten cukier staje się podstawowym paliwem dla organizmów, a obecność tlenu w środowisku — podstawą ich istnienia, umożliwiającą wyzwolenie zakumulowanej w cukrze energii.

Obok pierwiastków koniecznych do akumulacji i produkcji energii niezbędne są również inne składniki podstawowych grup związ-

ków, budujących organizm. A ponieważ wszystkie te związki mogą istnieć tylko w określonych zakresach temperatur, zatem również warunki cieplne determinują możliwość powstania życia.

Strefa biotemperatur jest wąska. Zaczyna się ona nieco poniżej temperatury krzepnięcia wody, a kończy się przy kilkudziesięciu stopniach Celsjusza. Poniżej tego obszaru reakcje chemiczne w organizmach zamierają; powyżej następuje rozkład niezwykle złożonych molekuł białka i innych podstawowych związków organicznych. Od temperatury również jest uzależniona działalność podstawowych katalizatorów procesów biochemicznych: enzymów.

Z tego fragmentarycznego przedstawienia problemu możemy zdać sobie już sprawę, że pojęcie ekosfery jest jednoznaczne z pojęciem obszaru istnienia przede wszystkim ciekłej wody, atmosfery posiadającej niezwiązany tlen oraz warunków cieplnych mieszczących się w zakresie biotemperatur. Ażeby takie warunki mogły istnieć na powierzchni planety, nie może znajdować się ona za blisko gwiazdy macierzystej, gdyż wówczas utraciłaby atmosferę, obroty jej uległyby zahamowaniu, jedną jej półkulę wypaliłby żar, drugą zamroziłoby zimno. Nie może być również zbyt oddalona od centrum układu, gdyż odbierałaby wówczas za mało energii cieplnej. Musi mieć dostateczną masę, aby utrzymać atmosferę. Musi wirować wokół swej osi i to dość szybko, aby równomiernie nagrzewać swą powierzchnię.

Wynika stąd, że jedynie część gwiazd posiada wokół siebie ekosfery spełniające te wszystkie warunki i tylko niektóre planety z ich układów planetarnych mogą się znaleźć w tym sprzyjającym powstaniu życia obszarze. Ale chociaż prawdopodobieństwo istnienia takich warunków nie jest duże, to jednak dzięki temu, że ilość gwiazd wchodzących w skład naszej Drogi Mlecznej jest olbrzymia, może w niej występować, jak obliczono, około stu milionów planet, na których wszystko sprzyja powstaniu życia o podobnych jak na Ziemi formach.

Przeprowadzone pod tym kątem widzenia badania obszaru otaczającego nasz układ słoneczny a określonego promieniem siedemnastu lat świetlnych dały rewelacyjne wyniki. Okazało się, że spośród czterdziestu dwu gwiazd odkrytych dotąd w tym obszarze istnieje aż trzynaście gwiazd typu naszego Słońca, posiadających wokół siebie układy planetarne i ekosfery sprzyjające powstaniu życia.

Zatem przypuszczenie, że nasza Planeta jest we Wszechświecie zjawiskiem wyjątkowym nie ma już dziś uzasadnienia.

Te fakty natchnęły astronomów amerykańskich do rozpoczęcia starannie przygotowanych poszukiwań istnienia cywilizowanych społeczeństw na planetach tworzących podobne do naszego układy

wokół odległych od nas o około jedenaście lat świetlnych gwiazd Tau Ceti i Epsilon Eridani. Opracowano zrozumiały dla istot rozumnych znajdujących się na wyższym stopniu rozwoju kod informacji, zawierających podstawowe wielkości matematyczne i fizyczne. Dnia 11 kwietnia 1960 roku Ziemia nadała drogą radiową pierwsze sygnały, informujące naszych sąsiadów o istnieniu na naszej Planecie wysoko już rozwiniętej cywilizacji, poszukującej w kosmosie bratnich ośrodków życia i myśli.

2 W olbrzymim Wszechświecie Droga Mleczna jest tylko jedną z bardzo wielu wysp gwiezdnych. Rozpoczęte w bieżącym stuleciu systematyczne badanie kosmosu za pomocą przede wszystkim olbrzymich teleskopów zwierciadłowych a ostatnio radioteleskopów dało rewelacyjne wyniki. Ocenia się dziś, że w promieniu miliarda lat świetlnych istnieje co najmniej około miliard galaktyk, podobnych do naszej Drogi Mlecznej lub nieco skromniejszych od niej. A nie dotarliśmy jeszcze do granic przestrzeni. Potwierdzone informacje z największej jej głębi uzyskali w końcu 1960 roku astronomowie z Cambridge. Antena ich radioteleskopu odebrała silne sygnały nadane z miejsca położonego na tak odległych peryferiach, że fale przemieszczające się z szybkością trzystu tysięcy kilometrów na sekundę zużyły na dotarcie od swego źródła do Ziemi ponad pięć miliardów lat. Słynne obserwatorium astronomiczne na Mount Palomar potwierdziło istnienie w tym miejscu galaktyki. Skatalogowano ją pod numerem 3C295.

Spektograficzne badanie światła wysyłanego przez gwiazdy i galaktyki dało ponadto inne równie zaskakujące wyniki. Okazało się, że materia zachowuje się tak, jak gdyby powyżej pewnej krytycznej odległości zmieniał się znak sił grawitacyjnych. Poszczególne archipelagi gwiezdne oddalają się bowiem od siebie. Z naszego punktu obserwacyjnego widzimy to w ten sposób, że im dalej od naszej Drogi Mlecznej znajduje się jakaś galaktyka, z tym większą szybkością ucieka w głąb przestrzeni. Szybkość ucieczki gwiezdnej wyspy odległej od Ziemi o około siedemset milionów lat świetlnych jest tak wielka, że stanowi już jedną piątą część prędkości światła.

Odkrycie zjawiska wzrastającej regularnie wraz z odległością prędkości ucieczki galaktyk stało się przyczyną powstania szeregu hipotez, starających się tę zagadkę wytłumaczyć. Jedna z nich widzi w niej dowód, że nasz wszechświat ma wspólny początek w eksplozji olbrzymich ilości energii, w początkowej chwili fantastycznie zagęszczonej w obszarze nie większym od tego, który zajmuje nasz układ słoneczny. Inna teoria widzi wszechświat jako przestrzeń pulsującą odwiecznym rytmem oddechów. Nasza epoka

byłaby zatem fazą „brania oddechu". Według jeszcze innej hipotezy galaktyki po osiągnięciu szybkości światła „wychodzą" z obszaru istnienia materii. W tym samym czasie wewnątrz tego obszaru odtwarzają się nowe masy, równe masie traconej przez nasz wszechświat na zewnętrznej granicy przestrzeni.

Z pośród tych trzech teorii pierwsza posiada najlepsze uzasadnienie w zadziwiającej zgodności wyników różnych obliczeń wieku świata. Oto opierając się na fakcie, że ołów jest produktem promieniotwórczego rozpadu uranu, zmierzono zawartość izotopów ołowiu w skałach skorupy ziemskiej i stwierdzono na tej podstawie, że Ziemia istnieje około czterech miliardów lat. Rachunek ilości traconej masy jąder wodoru, których synteza w jądra helu stanowi źródło olbrzymich ilości energii wytwarzanej wewnątrz kolosalnych siłowni atomowych jaką jest każda gwiazda, wykazuje, że wiek najstarszych z nich nie przekracza pięciu miliardów lat. Podobny też wynik uzyskano, gdy na podstawie prędkości ucieczki galaktyk w głębiny kosmosu starano się wyznaczyć hipotetyczną chwilę ich wyruszenia z obszaru zagęszczenia energii pierwotnej.

3 Teorie, za pomocą których staramy się wyjaśnić zagadkę powiększającej się przestrzeni nigdy nie zostaną sprawdzone wprost — w żadnym bowiem laboratorium nie zdołamy odtworzyć eksperymentu stwarzania wszechświata. Ale chociaż początek i koniec tej olbrzymiej sumy zjawisk jest dla nas otoczony tajemnicą — to jednak w wielu wypadkach dostrzegamy określone granice ciągłości istnienia poszczególnych bytów materialnych wchodzących w skład tej sumy. Prawu, stawiającemu bytom materialnym granice egzystencji poddane są nawet największe skupienia materii: gwiazdy podobne do naszego słońca. Oto w roku 1955 astronomowie brytyjscy, badając zdjęcia pewnego obszaru konstelacji Oriona i porównując je z odpowiednimi zdjęciami z roku 1947, odkryli istnienie dwu nowych gwiazd, które, jak wynika z ich odległości od Ziemi, powstały około tysiąc sześćset lat temu. W tym samym roku zaobserwowano również jedną z niewielu udokumentowanych katastrof, która zakończyła istnienie gwiazdy znajdującej się w naszym najbliższym sąsiedztwie, gdyż odległej od Ziemi zaledwie o sześć lat świetlnych. Była to eksplozja słońca, które nadszarpnąwszy (jak wyjaśnia to teoria atomowa) zapasy swego paliwa wodorowego utraciło podstawy dynamicznej równowagi swej egzystencji.

Tak więc nie tylko ciało człowieka ale i najwspanialsze ciała niebieskie przeżywają swoje narodziny, rozwój i śmierć. Prawu temu zdaje się podlegać nie tylko każdy byt materialny, ale także, jak wszystko dziś już na to wskazuje, olbrzymia suma przejawów

istnienia materii budująca zjawisko przestrzeni. Przeminęła epoka, w której materii przypisywano nieskończoną rozciągłość nie tylko w czasie, ale zarazem i w przestrzeni. Przestrzeń jest zjawiskiem ogromnym ale skończonym. Geniusz Einsteina określił jej granice promieniem czterech miliardów lat świetlnych. I być może, że niedaleki jest dzień, w którym wspaniały rozwój narzędzi przeszukujących z Ziemi głębie Kosmosu umożliwi sprawdzenie wyniku jego obliczeń.

Chociaż jednak przestrzeń jest zjawiskiem skończonym, przecież jest fenomenem o wiele bardziej tajemniczym i złożonym, niż by to wynikało z naszych codziennych doświadczeń zbieranych w jej maleńkim wycinku.

Nauka współczesna ukazuje nam przestrzeń jako zbiór zakrzywionych pól, równoznacznych z polami grawitacyjnymi, działającymi wokół nas i rozszerzającymi się z szybkością światła. Cały świat znanych nam zjawisk znajduje się wewnątrz tych pól. Prostoliniowy tor promienia świetlnego stał się w związku z tym fikcją matematyczną, podobnie jak matematyczne pojęcie nieskończoności, dla której nie ma już odpowiednika fizycznego, oraz cały system zasad geometrii Euklidesowej, gdyż w zakrzywionej przestrzeni suma kątów trójkąta wytyczonego promieniami świetlnymi, wysyłanymi na przykład przez trzy galaktyki nie będzie równa stu osiemdziesięciu stopniom. Gdybyśmy byli zaś w stanie odebrać wysłaną dziś z Ziemi wiązkę promieni świetlnych, mogło by się zdarzyć, że po wielu miliardach lat to samo promieniowanie wróciłoby do miejsca, z którego zostało nadane — dzięki właśnie istnieniu omawianego zjawiska zakrzywienia przestrzeni. Trudność odebrania powracającego promieniowania stanowiłby nieco długi okres oczekiwania oraz fakt, że nie potrafimy ani przez chwilę czekać w tym samym miejscu. W świecie, w którym wszystko znajduje się w nieustannym ruchu, nie znamy zjawiska, które by trwało w spoczynku. Nie posiadamy żadnego stałego punktu odniesienia, w stosunku do którego moglibyśmy określić kierunek i szybkość ruchu naszego punktu obserwacyjnego, chociaż zdajemy sobie sprawę, że jego ruch jest niezwykle złożony. Dla samych zresztą promieni świetlnych, gdyby mogły być one obdarzone świadomością refleksyjną, utrzymanie określonego w sensie matematycznym kierunku ruchu było by sprawą bardzo trudną. Przestrzeń bowiem jest zakrzywiona w niejednolity sposób, uzależniony od zmian natężenia pól grawitacyjnych. Nawet znaki tych krzywizn mogą być różne.

Wewnątrz takiej przestrzeni mieści się obszar istnienia materii. Zagadkowa natura tego obszaru poddaje nam podczas badań istoty wszechrzeczy po raz drugi przypuszczenie, że nasz materialny

świat stanowi sobą jak gdyby powierzchnię innej rzeczywistości, istniejącej poza wymiarami przestrzeni i czasu. Wewnątrz tamtej, pełnej dla nas tajemnic rzeczywistości zawarty jest Wszechświat, nasza galaktyka, układ słoneczny, Ziemia i Człowiek.

Tę dość trudną sprawę nieco wyjaśnia dobre i stare porównanie. Gdyby istniał jakiś myślący cień pełzający po powierzchni naszego globu, stanąłby on przed podobną zagadką. Przypuśćmy, że porusza się on ruchem jego zdaniem prostoliniowym z szybkością zapewniającą mu ciągłość egzystencji, to jest z szybkością odpowiadającą prędkości obrotowej Ziemi (dla cienia prędkość taka byłaby jakimś odpowiednikiem naszej szybkości światła). Kierunek ruchu oczywiście ze wschodu na zachód. Po upływie dwudziestu czterech godzin nasz cień znajdzie się w miejscu, z którego wczoraj wyruszył. Myślący cień, nie mając danych doświadczalnych dotyczących tajemnicy trzeciego wymiaru przestrzeni, stanąłby wówczas wobec zagadki podobnej do tej, wobec której stoi dziś myślący człowiek.

4. ODWIECZNY DYLEMAT PODSTAW TOŻSAMOŚCI ZJAWISK: TWORZYWO CZY STRUKTURA? MATERIA CZY MYŚL?

1 Czym jest naprawdę materia? i czym jest obszar naszej materialnej egzystencji? — oto problemy, które stanęły przed człowiekiem w całej swej powadze w chwili, gdy zaczął on w swych badaniach docierać do granic pola istnienia materii. Stanowią one niepokojąco trudny orzech do zgryzienia nie tylko dla czołowych pracowników nauki, ale również i dla wszystkich myślących ludzi. Pytania powyższe są bowiem nie tylko problemem naukowym, ale dotyczą zarazem zagadnień jak najbardziej ludzkich, obchodzących każdego z nas i od każdego wymagających nieraz rewolucyjnej zmiany pojęć. Jeżeli bowiem powszechna jest wśród ludzi tendencja co do przenoszenia na całość rzeczy pojęć utworzonych w maleńkim wycinku przestrzeni i czasu, to teoria względności, stanowiąca próbę wyjaśnienia zagadki czasoprzestrzeni, podważa same podstawy wszelkich ciasnych sądów. Obraz świata dziś poznawanego jest większy, wspanialszy, mądrzejszy i lepszy od obrazu, za pomocą którego staraliśmy się odwzorować rzeczywistość wczoraj.

2 W poprzednich rozważaniach w wielkim skrócie ujęliśmy zagadnienia związane ze sprawą zagadkowych głębi mikro i makrokosmosu, tworzących granice obszaru istnienia materii.

W świetle wymienionych rozważań chyba oczywistym staje się fakt jak najbardziej zasadniczego przewartościowania pojęć, ukryty w samym jądrze teorii, które starają się wyjaśnić strukturę pola naszej egzystencji. O ile wiek dziewiętnastny uznaje materię za jedyną realną bazę, obdarzoną trwałą tożsamością i odwieczną ciągłością istnienia, a wszystkie inne byty traktuje jako nadbudowę i skutek działania tej bazy, o tyle w wieku dwudziestym dla wielu z nas jedynym rozsądnym sposobem wytłumaczenia zagadki wszechświata jest przyznanie myśli rangi siły organizującej świat i uznanie jej za rzeczywistą podstawę tożsamości zjawisk.

To przewartościowanie pojęć idzie dziś tak daleko, że o ile potrafimy sobie wyobrazić myśl istniejącą poza obszarem czasoprzestrzeni, a nawet bez niej, o tyle chyba w żadnym logicznie niesprzecznym rozumowaniu nie potrafimy wyjaśnić i uzasadnić zjawisk zachodzących w polu istnienia materii, jeśli z tego pola usuniemy myśl organizującą energię w określone formy bytów.

Przewartościowanie powyższe zmienia również w zasadniczy sposób nasz stosunek do rzeczywistości. O ile dziewiętnastowieczny obraz świata jest dziwnie odpychający w swej kamienno-mechanistycznej martwocie, o tyle współczesna wizja rzeczywistości ożywionej myślą staje się bliska, prosta i jakby bardziej „ludzka".

To przestawienie naszego emocjonalnego stosunku do świata takiego, jakim go ukazują nauki szczegółowe, nie zmienia jednak faktu, że rekonstrukcja myślowa tego świata staje się zadaniem coraz trudniejszym. Opieramy nasze sądy na cząstce rzeczywistości. Cóż możemy o niej powiedzieć, gdy rozpatrujemy całość rzeczy?

A jednak zbieranie informacji, porządkowanie ich i porównywanie, rozwiązywanie zagadek istnienia, odkrywanie praw rządzących światem i nami, a więc myślenie jest jedną z najistotniejszych funkcji życia człowieka. Budujemy w naszych umysłach wizję świata, która zgodnie z naszymi pragnieniami winna dorównywać rzeczywistości nas otaczającej. Ten obraz daleki jest od doskonałości, ale ma jedną cechę najbardziej dla nas istotną: należy on całkowicie do nas. I jeśli uda się komuś zniszczyć w nas pasję jego tworzenia, czym staniemy się wówczas? Cóż zdołamy pokochać, jeśli w nas nie będzie niczego, co zdobyliśmy choć w części własnym wysiłkiem i co jakkolwiek wspólne wielu ludziom lub transcendentne, ale przecież jest w jakiś sposób nasze!

Spróbujmy zatem zastanowić się nad sobą patrząc z perspektywy nieco szerszej niż ta, jaką tworzą granice naszej wsi, miasta, kraju, Ziemi. Uczyńmy terenem naszych poszukiwań prawdy cały obszar istnienia materii. Jakkolwiek bowiem nasz umysł ma do

wyboru wiele punktów widzenia, to jednak chyba najszersze horyzonty, ukazujące prawdziwe wymiary człowieka, zapewnia spojrzenie na siebie i nasze sprawy ludzkie w perspektywie olbrzymich głębi mikro i makrokosmosu, wyznaczających granice pola naszej materialnej egzystencji.

3 Kontemplując bezmiar wszechświata, możemy przeczuwać niezliczone możliwości powstawania przeróżnych stref i form bytu, życia i myśli, oraz przyjmować prawdopodobieństwo istnienia światów, których w najbardziej fantastycznych snach nie potrafimy sobie wymarzyć, a które są, być może, kolebką prastarych kultur, stworzonych przez istoty stojące na najwyższych, dostępnych stworzeniom rozumnym stopniach rozwoju, doskonałości i piękna. Jakież mamy podstawy do sądu, że w tym olbrzymim wszechświecie człowiek jest istotą wyjątkową, niepowtarzalną, tworzącą szczyt organizacji myśli i materii?

W skali wszechświata Ziemia stanowi, być może, godny litości, lecz w istocie swej nieraz barbarzyński rezerwat prymitywu. Nie mamy podstaw do odrzucenia przypuszczenia, że świat jest pełen ośrodków cywilizacji, w których są nieznane pojęcia kłamstwa, nikczemności, nienawiści, zbrodni i śmierci! Cóż my na ten temat wiemy? Ale chociaż nasze sądy stale jeszcze tworzą tu dla nas strefę hipotez, to jednak ogromne prawdopodobieństwo ich zgodności z rzeczywistością (prawo wielkich liczb!) musi w nas budzić uczucia najprawdziwszego wstydu i najgłębszej pokory.

Dysponujemy również drugim punktem widzenia człowieka. Możemy oglądać siebie od strony bezmiernej głębi ukrytej w każdym atomie. Wówczas jednak do poprzedniego uczucia pokory możemy dołączyć równie nas zawstydzające poczucie wielkości człowieka.

Dopiero skojarzenie tych dwu punktów widzenia tworzy nieco pełniejszy obraz całości rzeczy.

To pełniejsze widzenie człowieka jest dostępne dopiero nam, dzieciom wieku atomowego. A jego świeżość opiera się przede wszystkim na fakcie, że w świetle wiedzy współczesnej elementarne cząstki, budujące świat i ciało ludzkie nie są już w naszych pojęciach niczym niezmiennym i nieruchomym. Stały się wirami przemieszczającymi się po powierzchni bezmiernego oceanu bytu, węzłami olbrzymiej sumy pól energetycznych czy też może jednolitego pola istnienia, wirującymi w wytworzonej dokoła siebie przestrzeni, pędzącymi z olbrzymimi nieraz szybkościami w nieznaną dal, tworzącymi niesłychanie złożone formy ruchu, powiązań między sobą i współzależności.

Przy tym tożsamość istnienia nie jest już pojęciem, które wolno nam przenosić w świat mikrokosmosu. Możemy w nim mówić jedynie o następstwie zjawisk. Nigdy nie potrafimy bowiem zidentyfikować po raz drugi raz „widzianej" cząstki. Piszę „widzianej" w cudzysłowie, gdyż nawet nie potrafimy oglądać elementarnych cząstek budujących świat zjawisk materialnych. Możemy obserwować jedynie jakiś skutek ich istnienia, jakieś wywołane przez nie wtórne zjawisko. Z równym sensem moglibyśmy powiedzieć, że widzimy myśl, gdy oglądamy jedynie jej przejaw lub dzieło.

4 Takie to są cegiełki budujące nasze ciała. Ale nie tylko każda z nich jest jakąś trwającą w nieustannym ruchu, ciągłym i nieciągłym zarazem, manifestacją raczej prawa, zasady, idei, a więc myśli, niż czymś „konkretnym" według języka naszych dotychczasowych pojęć, choć skutki działania tych praw są jak najbardziej realne. Również cała, niesłychanie złożona organizacja rzędu dziesięciu tysięcy miliard miliardów (10^{22}) atomów skupionych w ciele człowieka w żadnym okresie jego życia nie tworzy zjawiska statycznego. Przepływa przez nas nieustanny nurt stale wymienianej materii. A mimo to tożsamość wewnętrznego „ja" każdego z nas nie wzbudza w nikim wątpliwości.

Tu również, moim zdaniem, następuje ponowna rewolucyjna rewizja pojęć. Nie tyle „ważny" jest przypadkowy dobór tych czy innych atomów danych pierwiastków lub cząstek elementarnych w poszczególnych ich odmianach, ile istotna jest zasada, prawo, idea, a więc myśl formująca ten przypadkowy zbiór w organiczną całość i podporządkowująca wzajemne sobie wszystkie elementy wielości w złożoną jedność. Odejmijmy myśl — wszystko rozsypie się w chaos. Odejmijmy moc tworzącą złożone układy pól energetycznych widzianych przez nas jako materię — wszystko obróci się w nicość.

Cóż więc stanowi podstawę tożsamości naszego istnienia, świadomości, wewnętrznego „ja" każdego z nas?

Niewątpliwie podstawą naszego bytu materialnego są niesłychane ilości energii zamknięte w atomach i nieznana rzeczywistość będąca źródłem tej energii. Ale to jest dopiero tworzywo posiadające samo w sobie wątpliwą ciągłość istnienia. Wizja świata takiego, jakim wydaje się on być w świetle współczesnego stanu wiedzy, dostatecznie uzasadnia przekonanie, że podstawą naszej indywidualnej osobowości i tożsamości jest prawo, zasada, myśl, która tworzywo energii — masy organizuje w nas w organiczną jedność. Ta zasada w człowieku posiada strukturę myśli świadomej siebie i dysponującej wolnością działania; i ona stanowi bazę nieprzena-

szalnej tożsamości istnienia i niezniszczalnej odrębności głębi wewnętrznego „ja" każdego człowieka.

5 Jak najbardziej realna przynależność człowieka do światów energii-masy oraz myśli, a zarazem fakt niepodzielnej w warunkach naszego życia jedności, jaką stanowi każdy z nas, sprawiają, że nie potrafimy w naszych rozumowaniach dzielić siebie: dotąd ciało a odtąd myśl. Każdy człowiek stanowi jedność, którą możemy jedynie „oglądać" z dwu stron naszego istnienia: od strony głębi wewnętrznego „ja", lub z zewnątrz, odczytując informacje sygnalizowane przez każdą cząstkę materii zorganizowanej w nasze ciało. Ale, rzecz jasna, nie potrafimy naszego duchowego wnętrza zlokalizować, gdyż świat myśli nie zabiera „miejsca" w wymiarach przestrzeni i czasu.

Pojęcie miejsca jest zresztą jednoznaczne z pojęciem przestrzeni. Więc taka trochę dziecinna chęć zlokalizowania myśli nie powinna niepokoić człowieka współczesnego, którego umysł ukształtowały nauki szczegółowe z podstawową dziś w fizyce teorią względności. Wiemy bowiem dobrze, że przestrzeń, w której można coś umiejscawiać jest zjawiskiem wtórnym, dokładnie pokrywającym się z obszarem działania pól energetycznych.

Jest wielu ludzi dla których niedostępność zjawiska jest jednoznaczna z jego niebytem. Zapominają oni jednak, że niewiele wiedząc o strukturze znanych nam z doświadczenia przejawów działania pól, tym mniej powiedzieć możemy o naturze ich źródeł. Dlatego nie potrafimy określić natury przestrzeni, ani pokonywać jej oporu. Tym niemniej, chociaż zródła pól energetycznych i jednoznacznego z polem pojęcia przestrzeni istnieją poza obszarem wrażeń odbieranych przez receptory naszych zmysłów lub innych bezpośrednich a dostępnych nam obserwacji — to przecież w żadnym wypadku ten fakt nie stanowi dowodu, że źródeł tych nie ma. Sąd, że „nie istnieje odrębny świat zjawisk o strukturze myśli, ponieważ nikt dotąd takiego zjawiska nie zlokalizował", posiada podobną wartość co stwierdzenie, że „świat zjawisk materialnych nie istnieje, ponieważ ich źródła znajdują się poza obszarem ciągłości przestrzeni".

Niedzisiejszość tego rodzaju sformułowań jest oczywista w epoce, w której zdumiewa nas równoległość faktów „wymykania się" nam z pola ciągłości przestrzeni, a więc z dostępnego nam obszaru obserwacji, zarówno energetycznych źródeł tego pola jednoznacznych z olbrzymimi koncentracjami energii, jak również zjawisk o strukturze organizującej tę energię myśli. Zastanawiająca jest zaiste ta zbieżność i doskonałe dopasowanie niematerialnej struk-

tury zjawisk świata myśli do rzeczywistości energetycznych źródeł pola naszej materialnej egzystencji.

6 Jesteśmy obecnie świadkami rehabilitacji świata myśli. Uzależnienie przebiegu działań energii od praw wyznaczonych właśnie przez Myśl, zarysowuje się coraz wyraźniej w świadomości współczesnego człowieka.

Podejrzewanie materii, że jest przyczyną własnego zorganizowania w jakiekolwiek zjawisko, a w szczególności w tak niesłychanie złożony układ zjawisk jakim jest ciało człowieka, miało być może jakiś sens tak długo, dopóki traktowaliśmy materię i zbudowane z niej organizacje molekuł i cząstek jako wielkości statyczne, oraz dopóki przypisywaliśmy im cechy niezmiennej i niezniszczalnej ciągłości istnienia. Dziś przyznawanie materii takich właściwości wydaje się pozbawione wszelkich podstaw i taki jej obraz nie mieści się w żaden sposób we współczesnej, pełnej dynamizmu wizji świata.

5. WNIOSKI WYNIKAJĄCE Z PORÓWNANIA STRUKTURY CZŁOWIEKA I KONSTRUKCJI ŚWIATA.

1 W ogromnym zbiorze zjawisk niesłychanie nieraz złożonych i zmiennych, powstających i zanikających, budujących z wielości jedność i tę jedność napowrót rozkładających w wielość, widzimy wszędzie jak gdyby drugi świat posiadający naturę myśli: świat idei i praw trwałych i niezniszczalnych, niezliczoną ilość razy odtwarzających siebie w organizujących materię strukturach, pięknych i mądrych, złożonych a jednolitych.

Złożona i zmienna powierzchnia zjawisk to świat pulsującej energii — tworzywa budującego Wszechświat. Niezmienna i niezniszczalna ich głębia to świat ukrytych w każdym bycie „ładunków" o naturze myśli, dzięki którym nie chaos, ale celowa i jednolita organizacja jest wszystko obejmującą zasadą istnienia.

Niezniszczalność myślowej głębi każdego zjawiska jest faktem jak najbardziej realnym, którego istnienie każdy z nas sprawdza doświadczalnie po wielokroć, czy to jako użytkownik co krok wykorzystujący praktyczne zastosowanie praw kierujących światem, czy jako pracownik naukowy odtwarzający świat znanych nam zjawisk w warunkach laboratoryjnych, czy też jako obserwator mądrej i pięknej przyrody.

Niezniszczalność wewnętrznej głębi zjawisk to sprawa nie tylko krótkiego okresu życia człowieka lub istnienia rodzaju ludzkiego,

jest to także zasada obowiązująca od pierwszej chwili zrodzenia się określonej grupy zjawisk i rozciągająca się wstecz (dla nas jako obserwatorów) na olbrzymie obszary czasu. Fakt ten jest oczywisty dla astronomów, gdy z głębi kosmosu odbierają sygnały nadane miliony i miliardy lat temu przez źródła, których z bliska nigdy nie będziemy w stanie poznać, choć natura ich jest przecież podobna do natury ciał niebieskich, o których istnieniu informują nas fale przez nie wysłane zaledwie przed tysiącami, setkami, czy dziesiątkami lat. Wie o tym fakcie również biolog, gdy obserwuje jak od setek milionów lat prawa kierujące rozwojem życia na Ziemi nie tracą swej obowiązującej mocy, ale w tym rozwoju odsłaniają jedynie nowe, ukryte dawniej możliwości i nawarstwiając się lub rozgałęziając, tworzą coraz bardziej złożone i zróżnicowane organizmy. Toteż w wyżej zorganizowanych a dziś żyjących gatunkach i w rozwoju osobniczym ich przedstawicieli zawsze możemy odnaleźć jakieś informacje mówiące o czasach, które minęły tysiące i miliony lat temu. I potwierdzenie tych informacji stale uzyskujemy czy to w skamielinach, tych martwych pomnikach przeszłości, czy w znaleziskach odkrywanych przez cofające się lodowce, czy też w prastarych gatunkach, po dziś dzień dających świadectwo formom życia, które istniało w zamierzchłej przeszłości.

2 Gdy w świetle powyższych uwag zastanowimy się nad tym, jakie czynniki wyróżniają człowieka spośród innych znanych na Ziemi istnień, to musimy zauważyć, że każde zjawisko zachodzące na poziomie bytów materialnych i każdy gatunek występujący w sferze istot żywych tworzy sam sobą jakiś odrębny świat o ustalonej i niepowtarzalnej tożsamości egzystencji, kierowany własnym zestawem praw, który go w jakiś sposób czyni innym od całej reszty bytów. Podstawą tej odrębnej tożsamości istnienia nie jest tworzywo, gdyż zupełnie przypadkowy może być i jest dobór konkretnych elementów wchodzących w skład określonego organizmu. Podstawą tożsamości zjawiska jest jakaś zasada, która organizuje cząstki elementarne w złożoną jedność i tę jedność potrafi wielokrotnie odtwarzać.

Gdy przedmiotem naszych rozważań uczynimy z kolei człowieka to zobaczymy, że w przeciwieństwie do całej znanej nam reszty zjawisk, z których każde stanowi bardzo nieraz wielki zestaw bardzo podobnych „odbitek" tej samej myśli, każdy z nas, zarówno w swej duchowej naturze, jak w uwarunkowanym nią indywidualnym zróżnicowaniu jej materialnej manifestacji stanowi wyraźnie odrębny, niepowtarzalny świat, posiadający określoną tożsamość istnienia, której powielić się nie da.

Ta przedziwna odrębność każdego człowieka tworzy jakiś znak równości między jednostką ludzką a całymi światami zjawisk, kierowanymi przez podobnie wielkie kodeksy praw zebranych w niepowtarzalne zestawy.

Każdy człowiek jest jednak zarazem czymś znacznie większym niż świat określonego rodzaju bytów. W jakimś stopniu stanowi on wartość w sensie materialnym równorzędną całej, niesłychanej złożoności zjawisk naszej części Wszechświata, gdyż w każdym z nas w jakiś sposób jest zapisana cała historia rozwoju znanych nam form materii oraz dzieje życia rozwijającego się na naszej Planecie. Mało tego — oto w głębszym, niematerialnym sensie każdy człowiek jest odrębnym światem o tak przedziwnej właściwości, że potrafi w sobie odtworzyć całość otaczających go zjawisk. Ten fakt jest możliwy nie tylko dzięki temu, że myśl wykształconego człowieka odbija w sobie i widzi całość swego macierzystego środowiska, o stopniu doskonałości odwzorowania właściwym swojej osobowości i czasom. Ponadto człowiek przez swoją działalność odtwarza głębię dynamiki stawania się wszystkiego co jest. Gdyż każdy z nas jest w jakimś stopniu twórcą. W nas rodzą się nowe idee-wzory, stanowiące istotną treść nowych zjawisk. Utrwalone w formie umownych znaków i formuł wewnątrz dokumentów i aparatów stanowiących przedłużenie naszej pamięci, w wyniku naszych działań te idee-wzory nadają materii nowe formy bytu, które powielane nieraz miliony razy tworzą arcydzieła literatury, sztuki, techniki i cywilizacji, podporządkowują człowiekowi żywioły ziemi oraz nadają jego macierzystemu środowisku nowy kształt istnienia.

Zbyt nas widocznie jednak urzeka pełna zagadek i niespodzianek taśma zjawisk zachodzących wokół nas i w nas samych, tak szybko przesuwająca się przed naszymi oczami, że zafascynowani jej barwną powierzchnią i ruchem nie dostrzegamy myślowej głębi informacji w niej zawartych. Zaabsorbowani pasjonującym rzeczywiście zajęciem odszyfrowywania zewnętrznych powiązań między zjawiskami, nie mamy czasu, a często, co gorsze, ochoty na odczytanie wewnętrznego ich sensu, chociaż dopiero on nadaje wszystkiemu właściwą wartość i pozwala dojrzeć, zrozumieć i pokochać prawdziwą wielkość człowieka.

3 Spróbujmy podsumować dotychczasowe rozważania i uwypuklić szereg analogii zbliżających i wzajemnie wyjaśniających zjawiska, które zachodzą w tych dwu najbardziej dla każdego z nas istotnych światach: w tym, który nas otacza, i w tym drugim, zawartym wewnątrz każdego człowieka.

Każda z utworzonych w naszych umysłach myślowych zasad, zanim utrwaliła swoje istnienie w postaci idei-struktury organizującej tworzywo materii w określony kształt zjawisk, musiała wprzód zaistnieć w naszej świadomości jako idea-wzór. Żadne z naszych rozumnych dzieł nie powstaje z przypadku, ale każde z nich jest wynikiem pracy myśli ludzkiej, świadomej siebie i swych zadań i kierującej własnym działaniem ku wybranym przez siebie celom. Toteż jeżeli gdziekolwiek odkryjemy ślad działalności istot rozumnych, to tym śladem jest idea-struktura zaklęta w określony kształt tworzywa. Choćby liczyła ona tysiące lat i choćby nie wyzwoliła się jeszcze z prymitywu pierwszych, samodzielnych wysiłków myślenia, wiemy, że wprzód musiała zaistnieć jako idea-wzór w umyśle swego twórcy. A w indywidualnych właściwościach idei-struktury możemy odnaleźć szereg cech umysłu, który ją utworzył.

Przenieśmy się teraz ze świata, którego sami jesteśmy twórcami i organizatorami w świat zjawisk natury. W tym świecie wszędzie widzimy idee-struktury, prawa, zasady, kształtujące tworzywo energii w określone formy egzystencji i budujące coraz bardziej złożone, coraz wyższe formy bytu.

Cały wszechświat jest zbudowany z tego rodzaju niesłychanie złożonych i współuzależnionych układów; a spośród tych, które znamy, najwyższy stopień złożenia stanowi prawo kształtujące istnienie człowieka.

W tym olbrzymim, a mimo to rozszerzającym się wszechświecie, stanowiącym jak gdyby powierzchnię ogromnych pól energetycznych, których wiry i fale przejawiają się nam w postaci atomów, elementarnych cząstek, kwantów energii, o ciągle wymykającej się z obszaru naszych badań ciągłości i tożsamości istnienia, jedynym czynnikiem stałym i określonym jest właśnie myślowa głębia bytów: idee-struktury nadające tworzywu energii określony kształt i ustalony bieg zjawisk.

Idee-struktury kształtujące otaczający nas świat wykazują niesłychaną żywotność, chyba jednoznaczną z trwałością całego wszechświata. Przez swoją zdolność „powielania się" na przestrzeni tysięcy, milionów a nawet miliardów lat w niesłychanie wielkich ilościach „odbitek", identycznych lub budowanych z takich samych elementów, wskazują, że w dostępnych naszym badaniom skalach czasu nie podlegają one prawom rozkładu i śmierci.

Byty logiczne stanowią sobą produkt myśli. Jeśli spotykamy je w naturze jako idee-struktury formujące tworzywo energii w określony kształt istnienia, musiały wprzód powstać jako idee-wzory i plany. A te egzystują tylko w umyśle. Zatem, jeśli tworzywem świa-

ta jest energia, którą w kształt otaczających nas zjawisk formują idee-struktury, wówczas taka rzeczywistość przez samą swoją konstrukcję świadczy, że musiała wprzód istnieć i rzeczywiście istnieje Myśl, kształtująca tworzywo energii w rozumny sposób, według zrodzonych w sobie idei, w ten wielki, mądry i piękny świat.

A więc nie ma sprzeczności między wynikami badań nauk szczegółowych a odwieczną wiarą człowieka w istnienie Myśli, która uformowała na początku wszechrzeczy i po dziś dzień kształtuje strukturę rzeczywistości, tworzącej obszar naszej materialnej i duchowej egzystencji.

4 Pełna dynamizmu współczesna wizja świata zbudowanego z tworzywa energii uformowanej przez Myśl dała nam nową, mocną podstawę widzenia całości rzeczy. Utraciwszy w materii oparcie uzasadniające tożsamość zjawisk, odzyskujemy je w Myśli. Z chwilą zaś, gdy Myśli przywracamy rangę naczelnej siły organizującej świat, ten świat staje się bardziej zrozumiały, bliski i prosty.

To nowe widzenie rzeczy dotyczy nie tylko rzeczywistości nas otaczającej ale i tej, która jest zawarta w każdym człowieku. I prowadzi do wniosków jak najbardziej odpowiadających jego odwiecznemu, intuicyjnemu przekonaniu o niepowtarzalnej i niezniszczalnej wartości każdego istnienia ludzkiego. Jak długo bowiem materii przyznawaliśmy rolę zasadniczej bazy, pod którą już nie ma nic, tak długo rozkład jej najwyżej zorganizowanego układu, jakim jest ciało ludzkie, musieliśmy konsekwentnie traktować jako kres ciągłości istnienia całego człowieka. Sytuacja się całkowicie odmienia z chwilą, w której zwycięża sąd, że nie myśl jest funkcją materii, ale materia jest przejawem myśli formującej energię w kształt otaczającej nas rzeczywistości. Gdy uznamy, że nie tworzywo naszych tkanek ale myśl organizująca ciało człowieka jest podstawą niepowtarzalnej tożsamości jego egzystencji, z tym momentem traci wszelkie uzasadnienie sąd, że rozkład ciała jest jednoznaczny z końcem istnienia organizującej je myśli. W świecie, w którym powszechnie obowiązuje zasada niezniszczalności myślowych pierwiastków, idei i praw, nadających energii kształt otaczającej nas rzeczywistości — jedynym wyjątkiem nie może być świadoma siebie i kierująca własnym działaniem myśl, która tworząc w każdym z nas najistotniejszą cząstkę naszego człowieczeństwa stanowi sobą zarazem formę, strukturę, prawo organizujące ten niepowtarzalny, najwyżej złożony i stanowiący odbicie całości rzeczy układ zjawisk, jakim jest każdy człowiek.

II. ZAGADKA NASZEGO RUCHU W CZASIE

Rozbijanie continuum czasoprzestrzennego... wydaje się z punktu widzenia teorii względności postępowaniem dowolnym, nie posiadającym obiektywnego znaczenia.

(Albert Einstein, Leopold Infeld, *Ewolucja fizyki*)

1. CZWARTY WYMIAR „CONTINUUM CZASOPRZESTRZENNEGO"

1 Przestrzeń zawarta między granicami, wyznaczonymi przez głębie mikro i makrokosmosu jest zjawiskiem fascynującym i zagadkowym. Z tego faktu człowiek zaczął zdawać sobie sprawę dopiero od niedawna, gdy w swych badaniach zbliżył się nieco do obu wymienionych granic. Tym niemniej to, co o istocie przestrzeni wiemy, stanowi sobą bardzo niewiele. Jeszcze uboższa jest nasza wiedza o czwartym wymiarze otaczającej nas rzeczywistości: o czasie.

Czas jest wymiarem o właściwościach jak najbardziej zagadkowych. Epoka, w której przypisywaliśmy mu cechy absolutnej, niezmiennej i wszędzie obowiązującej miary trwania minęła chyba bezpowrotnie z chwilą, w której geniusz Einsteina zainaugurował nasze stulecie teorią względności. Dziś wymiar czasu nabrał cech względności, a oddzielanie go od wymiarów przestrzeni, jak się wydaje, jest pozbawione wszelkiego sensu. Ale fakty powyższe bynajmniej nie oznaczają dewaluacji tego czwartego wymiaru pola naszego materialnego istnienia. Przeciwnie, dziś dopiero zaczynamy przeczuwać, ile pasjonujących tajemnic kryje on w sobie.

Wraz z przewartościowaniem pojęć o absolutnej przestrzeni, matematycznie nieskończonej i wiernej prawom geometrii Euklidesowej, oraz o bezwzględnym rytmie czasu odmierzającego nieskończoność trwania wszechrzeczy, którymi to fikcjami żył jeszcze wiek dziewiętnasty, upadło złudzenie o nieskończonej w czasie ciągłości istnienia materii. Tak teoria względności łącznie z teorią kwantów, które połączyły się w jeden nurt fizyki współczesnej przewróciły nasze dawne wyobrażenia o świecie, utworzone kiedyś na podstawie znajomości jedynie maleńkiego wycinka przestrzeni i czasu, oraz jakże do niedawna skromnych naszych możliwości poznawczych. Dziś więc człowiek jest zmuszony na nowo odbudowywać wizję swojego świata, która by odpowiadała wielkości rodzącej się epoki.

2 Zastanówmy się naprzód nad pojęciem czasu, nie rozpatrując go w oderwaniu od świata, ale jako zjawisko z tym światem nierozłącznie związane.

Czym jest w swej istocie czas? Znamy tylko jeden sposób uchwycenia faktu, że czas „płynie". Tym sposobem jest obserwacja kolejności przemian zjawisk. To rytm zachodzących w naszym otoczeniu zmian odmierza nam „przepływ" czasu.

Są jednak chwile, znane z introspekcji chyba każdemu z nas, w których ten rytm ulega zasadniczym zmianom. Tak w momentach jakichś niezwykle intensywnych napięć psychicznych niesłychanie przyśpieszona szybkość tego rytmu powoduje, że przejście trwające kilka zaledwie sekund, minut czy dni może posiadać dla nas większą wagę, niż kiedy indziej przeżycie całych lat. Znamy zarazem momenty jakichś głębokich, pełnych pokoju zamyśleń, w których, psychicznie oderwani od otaczających nas zjawisk, całkowicie tracimy wyczucie ciągłości czasu. Rytm odmierzających go zdarzeń został dla nas jak gdyby zatrzymany. Toteż po „przebudzeniu się" z takiego zamyślenia nie jesteśmy w stanie określić, jak długo ono trwało.

Są to, ktoś powie, przeżycia o wartości subiektywnej. Być może. Ale znamy dziś pojęcie czasu biologicznego, posiadającego różną wartość dla różnych organizmów, która może się zresztą zmieniać również w jednym osobniku w różnych okresach jego życia. Świat fizyki zna również doświadczalnie zjawiska podobne. Oto na przykład takim wzorcowym zjawiskiem, odmierzającym czas rytmem swych przemian może być każdy promieniotwórczy izotop jakiegoś pierwiastka, posiadający ściśle określony dla danych warunków okres połowicznego rozpadu (w którym połowa badanej ilości atomów ulega właściwej sobie przemianie). Jeśli przyspieszymy jądra takiego izotopu do szybkości bliskich prędkości światła, wówczas okres ich rozpadu połowicznego ulega wyraźnemu przedłużeniu, które jest uzależnione według określonego równania od osiągniętej przez strumień atomów prędkości. Tak więc rytm przemian został tu zwolniony. Wraz ze zmianą prędkości ruchu uległa zmianie wartość czasu.

Zjawisko czasu jest nierozłącznie związane ze zjawiskiem ruchu. Cały zaś nasz wszechświat jest jednym olbrzymim, niesłychanie złożonym układem różnych wartości ruchu. Nie ma w nim ani jednego zjawiska, które mielibyśmy prawo uznać za nieruchomy punkt odniesienia. Jedyna w nim wartość stała to właśnie graniczna wartość prędkości, której żaden z bytów istniejących w czasoprzestrzeni nie jest w stanie przekroczyć: to szybkość z jaką światło przemieszcza się w próżni. Ta prędkość stanowi sobą również graniczną wartość dla czasu. Gdybyśmy potrafili tę szybkość osiągnąć, czas odmierzony rytmem zjawisk i kolejnością ich przemian przestałby dla nas istnieć.

Postarajmy się lepiej sobie ten zdumiewający fakt wyobrazić. Przyjmijmy, że wzorcowym zjawiskiem odmierzającym dla nas przepływ czasu są fale elektromagnetyczne o określonej długości, przemieszczające się w próżni. Stoimy obok wysyłającego je źródła. Odległości między „grzbietami" fal, a więc również i rytm w jakim one nas mijają są dla nas w tej chwili stałe.

Wyobraźmy sobie teraz, że zaczynamy gonić wysłane przed chwilą fale. Powoli przyśpieszamy nasz ruch do prędkości coraz większych, aż wreszcie osiągamy szybkość światła. Cóż dzieje się w tym czasie. Otóż nasz pojazd kosmiczny na początku uwiązany do jakiegoś kołka wbitego w naszą Planetę miarowo był kołysany rytmem mijających go fal. Możemy bowiem nadawać fale dostatecznie długie, aby nasz statek mógł się mieścić między ich grzbietami. Z chwilą jednak, w której wyruszyliśmy w pościg za uciekającą przed nami falą, rytm kołysania zmieniał się, stając się coraz powolniejszy (dla zewnętrznego „nieruchomego" obserwatora, lecz nie dla nas). Tym samym okresy między jednym a następnym uniesieniem naszego statku stawały się coraz dłuższe. Aż wreszcie, gdy nasza prędkość zrównała się z szybkością światła, kołysanie ustało. Nasz wzorcowy zegar zatrzymał się, a wraz z nim zatrzymał się czas. Przestała istnieć kolejność zjawisk. Bowiem od tej chwili nie ma już dla nas ani przeszłości, ani przyszłości. Jest jedynie wszystko obejmująca teraźniejszość.

Nastąpiła przy tym bardzo istotna zmiana „kształtu" naszego statku. Oto zmniejszająca się wraz z rosnącą szybkością jego długość, po osiągnięciu przez pojazd prędkości światła uzyskała wartość zerową. Wraz z statkiem podobnemu zdematerializowaniu uległa również i nasza cielesna powłoka.

W tak zmienionej formie egzystencji podróżujemy dalej przez wszechświat na „czole" naszej fali. Pochłaniamy odległości odpowiadające miliardom lat świetlnych, ale równoważny im czas, który kiedyś odmierzaliśmy rytmem obrotów Ziemi dokoła Słońca, przestał dla nas istnieć. Wszystko jest jedną chwilą teraźniejszości. Dzięki zakrzywieniu przestrzeni i dzięki różnicom tych krzywizn towarzyszącym zmianom natężenia pól grawitacyjnych, przemierzamy wszystkie zakamarki Kosmosu i wszystko ogarniamy jednym spojrzeniem, przed którym nie zdoła nam się wymknąć żaden fakt, ani żadne zjawisko.

Czy takie jest właśnie pojęcie wieczności? Nie znamy tego zjawiska z doświadczenia. I dopóki istniejemy w polu określonym wymiarami przestrzeni i czasu, nie będziemy mogli go poznać. Ale fizyczną interpretację tego pojęcia już posiadamy.

3 Z rozważań powyższych jeden wniosek jest w każdym razie całkowicie pewny. Oto teoria względności chyba raz na zawsze odebrała pojęciu czasu przymioty bezwzględnej miary trwania. Czas jest również wielkością skończoną i względną, choć może w nieco inny sposób niż dawniej byliśmy w stanie to sobie wyobrazić. Jest on nierozłącznie związany z przestrzenią i ruchem. Istnieje w granicach możliwych do osiągnięcia prędkości. Ulega wyraźnemu zwolnieniu przy większych prędkościach. Gdy szybkość przemieszczania się jakiegoś zjawiska zbliża się do prędkości światła, rytm właściwych temu zjawisku przemian zamiera. A więc szybkość „przepływu" czasu dąży wówczas do zera. Czas jest zatem wielkością występującą w obszarze zamkniętym określoną granicą, której w naszym świecie przekroczyć nie można. Obszar ten jest bowiem jednoznaczny z polem istnienia materii.

Tak dwa sąsiadujące z sobą stulecia dały nam dwie przeciwstawne sobie interpretacje pojęć czasu i wieczności. Wiek dziewiętnasty wiązał oba te pojęcia ze sobą, przypisując czasowi właściwość nieograniczonego trwania, odmierzającego nieskończoną ciągłość materii bezwzględnym rytmem przemian. Wiek dwudziesty ukazał nam natomiast względność i skończoność czasu, który istnieje wewnątrz granic, wyznaczonych mu przez równoznaczną z prędkością światła, niezmiennie trwającą i obejmującą całość zjawisk teraźniejszość.

2. ZAGADNIENIA KIERUNKOWOŚCI I PLANU ROZWOJU ŻYCIA.

1 Z zagadką czwartego wymiaru czasoprzestrzeni wiąże się pojęcie ruchu, które obejmuje sobą nie tylko przemieszczanie się zjawisk w przestrzeni, lecz również ich rozwój w czasie.

Badanie rozwoju zjawisk w czasie jest zajęciem niezwykle pasjonującym nie tylko w zakresie nauk szczegółowych. Studia te fascynują również myśl filozoficzną, gdy poszukuje przyczyn i celu istnienia człowieka.

Obserwując rozwój zjawisk zachodzących w dostępnym dla naszych badań wycinku continuum czasoprzestrzennego rozróżnić możemy dwa zasadnicze kierunki ruchu i dwa kierujące nimi podstawowe zestawy praw, którym jest poddana znana nam całość wszechrzeczy, a w raz z nią również i egzystencja człowieka. Jeden z tych nurtów posiada jak gdyby znak ujemny, gdyż dążąc do zniwelowania różnic potencjałów pól formujących zjawisko ruchu, prowadzi do zlikwidowania jego energetycznych źródeł, a więc

do kresu, w którym nie działoby się już nic, a który stanowiłby sobą energetyczną śmierć Wszechświata. Drugi natomiast nurt obdarzony znakiem dodatnim, wbrew tendencji poprzedniego zestawu praw, buduje coraz bardziej złożone organizacje cząstek elementarnych, atomów i ich zespołów, tworząc z nich podłoże zjawiska życia.

Ruch organizującego materię życia i jego rozkład to ramy, wyznaczające w czasie obszar naszego materialnego istnienia. Ale chociaż sprawy powyższe są na naszej planecie tak powszechne i tak bez wyjątku wszystkich nas obejmują, to przecież żaden problem nie budzi tylu rozbieżnych refleksji i tak przeciwstawnych wniosków jak życie i śmierć człowieka.

2 Tak już jest na tym świecie, że rzeczy oczywiste nie działają na naszą wyobraźnię. Nasz umysł zdaje się ich nie dostrzegać. A właśnie na taką rzecz oczywistą chcielibyśmy tu zwrócić uwagę.

Otóż jedną z najbardziej pasjonujących cech istot żywych jest towarzysząca ich rozwojowi zdolność dostosowywania się do zadań i warunków egzystencji oczekujących je w przyszłości. Jest to zdumiewająca właściwość organizmów, która stanowi jedną z największych zagadek życia, choć na początku jego istnienia skrywa się pod najskromniejszą postacią pojedynczej komórki roślinnej lub zwierzęcej.

Właściwość powyższa sprawia, że rozwój organizmu jest ściśle podporządkowany określonemu i istniejącemu uprzednio planowi tego rozwoju, który w każdej komórce posiada jak najbardziej realny zapis przyszłej struktury i sposobu zachowania się żywej istoty. Podłożem tego zapisu, lub inaczej mówiąc materialnymi nośnikami cech dziedziczności, jak się wydaje, są przede wszystkim chromosomy, które poznaliśmy ostatnio nieco bliżej, zawdzięczając to nowym metodom badań oraz mikroskopowi elektronowemu. Niezwykle złożona struktura drobinowa wchodzących w ich skład kwasów nukleinowych, wiążąca zgrupowania olbrzymich ilości atomów wodoru, tlenu, węgla, azotu i fosforu, wyjaśnia nam nieco fizyczne podłoże możliwości istnienia tak ogromnej różnorodności ich powiązań, określających przekazywane z pokolenia na pokolenie poszczególne cechy organizmu. Ale choć w części poznaliśmy szyfr, za pomocą którego w danym układzie jest utrwalony plan jego ruchu w czasie i przyszłej struktury, w niczym to nie zmienia zdumiewającej treści tego zapisu, informującego nas o fakcie, że nasze istnienie jest zorganizowane w rozumny, celowy sposób nie tylko w wymiarach przestrzeni, lecz również i czasu. A więc pojęcia organizacji i planu nie są jedynie myślową fikcją, jeśli wbrew powszechnie obowiązującemu prawu stale rosnącej

entropii potrafią być siłą, budującą coraz wspanialsze, coraz bardziej złożone układy cząstek elementarnych, atomów, molekuł i ich zespołów w organizmy roślin, zwierząt, człowieka.

Prawo podporządkowujące teraźniejszość przyszłości, nadaje sens nawet powszechnej tendencji materii do osiągnięcia stanu energetycznej śmierci. Gdyż część energii, tak hojnie rozpraszanej przez olbrzymie naturalne siłownie atomowe jakimi są gwiazdy, staje się podstawą przemian energetycznych, zachodzących w organizmach. I jakkolwiek w warunkach naszego układu słonecznego część energii słonecznej przechwytywanej w procesach fotosyntezy przez rośliny naszej Planety jest niesłychanie mała, to jednak w naszej ziemskiej skali stanowi ona olbrzymie zasoby sił motorycznych zmagazynowanych w związkach organicznych, od których z kolei jest uzależnione życie świata zwierzęcego.

3 Zasada kierunkowości rozwoju organizmów podporządkowuje przebieg i znak ruchu materii zorganizowanej w żywy układ celom jak najbardziej określonym i realnym, mimo że skrywa je przyszłość. Dla danego osobnika takim celem jest zgodnie z teorią ewolucji określona struktura wewnętrzna i właściwy mu sposób bycia w macierzystym środowisku. Dla gatunku — coraz lepsze dostosowanie się do środowiska. Dla środowiska — coraz wyższy stopień organizacji.

Człowiek współczesny nie potrafiłby nawet sobie wyobrazić życia zapełniającego naszą Planetę, jeśliby chciał odłączyć od niego pojęcie rozwoju, kierującego ruch coraz bardziej komplikujących się w czasie struktur zjawisk ku określonym, zharmonizowanym między sobą celom. Taki stan rzeczy wydaje się nam dziś oczywisty, gdy patrząc wstecz na ogromny obszar przebytej przez życie na Ziemi drogi, studiujemy przebieg ewolucji organizmów, odmierzającej dzieje naszej Planety rytmem setek milionów lat, dzielącej jej historię na rozdziały i tomy punktami rwącej się ciągłości rozwoju lub nowych jego rozgałęzień, a zapisanej zarówno w skamienielinach, tych martwych pomnikach przeszłości, jak również w każdym rozwoju osobniczym, który w niesłychanie dynamicznym skrócie zdaje się powtarzać w jakiś sposób historię swego gatunku.

Przyjmujemy dziś dzieje życia na Ziemi i rozwój każdego organizmu jako fakty oczywiste i tak nieraz obojętnie obok nich przechodzimy. A przecież, jeśli głębiej zastanowimy się nad istotą tych rzeczy, to nie możemy nie dostrzec, że są to zjawiska zdumiewające i każda ich obserwacja powinna w nas budzić stan najgłębszej kontemplacji. Bowiem aktorami przemian zachodzących w organizmie są te same cząstki elementarne i te same atomy,

które budują materię nieożywioną. Ale jak zupełnie inne jest teraz ich zachowanie. Zamiast przypadkowości zdarzeń kierowanej prawami statystyki obserwujemy w nich bardzo wyraźną kierunkowość przemian. Zamiast stanu bezładu, właściwego dla cieczy, a w pewnych granicach i dla ciał stałych, tworzą tu one wspaniałe i niesłychanie złożone organizacje setek, tysięcy, milionów i miliardów atomów, budujących olbrzymie nieraz drobiny i ich zespoły. Te same elementarne cegiełki budujące nasz świat, kiedyindziej zgrupowane przypadkowo, lub co najwyżej wedle zasad sztywnej symetrii, zachowują się w żywym układzie tak, jak gdyby kierowały swym ruchem w sposób jak najbardziej przemyślany, świadome nie tylko swej własnej roli w organizmie, ale zarazem i przeznaczenia w czasoprzestrzeni miliardów swych towarzyszy.

Zastanawiające jest przy tym uzdolnienie organizmów nie tylko do budowania wspaniałych, właściwych sobie układów, ale także do regeneracji i rekonstrukcji uszkodzonych ich elementów, jak również do modyfikacji swych struktur wewnętrznych i sposobu przemian, planu rozwoju i sposobu zachowania się jako całości w zmienionych warunkach środowiska.

Zalążek rośliny czy zarodek zwierzęcia nie zna jednak planu swego rozwoju i przyszłej struktury, choć nosi w sobie utrwalony ich zapis. Zwierzę nie zdaje sobie sprawy z tego, dlaczego zachowuje się tak a nie inaczej, choć przekazuje wrodzony sobie sposób zachowania z pokolenia na pokolenie. Gatunek nie zna planu swej ewolucji, a środowisko wyznaczonego mu stopnia zorganizowania. A mimo to jakże daleko organizacjom tworzonym przez człowieka, istotę naprawdę obdarzoną świadomością refleksyjną i wolnością działania, do stopnia doskonałości układów tworzonych przez każdy organizm.

Tłumaczenie zjawiska kierunkowości rozwoju życia jedynie zdolnością dostosowywania się organizmów do zmiennych warunków środowiska, prowadzi nas w rozumowaniach do błędnego koła, w którym coś musi zapoczątkować ruch przemian, nie mający do zmiany własnej struktury żadnego powodu. Taka metoda wyjaśnień ani nie tłumaczy celowości nagłych przeskoków zachodzących w rozwoju życia na Ziemi i wprowadzających na nią wyżej zorganizowane układy ożywionej materii, ani też nie uzasadnia, dlaczego ten powszechny ruch w czasie posiada znak dodatni.

4 Zaprzeczenie faktu istnienia w naturze planów rozwoju życia osobników, gatunków i środowiska prowadzi do całkowitej negacji istniejącego układu rzeczy. W naszym bowiem świecie, który tworzy tak konsekwentną jedność, odrzucenie któregokolwiek z istot-

nych jego ogniw musi prowadzić do zaprzeczenia całości jego istnienia, lub do zastąpienia jej mitem.

Odrzucenie faktu, że jest Myśl, która kieruje światem prowadzi, jak sądzę, w swych konsekwencjach do negacji istnienia w czasoprzestrzeni rozumnie ustawionych celów, a zatem do zaprzeczenia również tak oczywistej prawdy, że istnieje powszechny, zharmonizowany ruch materii, organizującej się w coraz bardziej złożone układy, wbrew prawu stale rosnącej entropii. Natura jednak nie żyje fikcjami. Powszechny pęd naprzód i wzwyż wszystkiego, co jest życiem, nie może prowadzić do nikąd, lecz musi zwracać się do rzeczy jak najbardziej realnych, których znaczenie i sens możemy odczytać z ogólnego kierunku ruchu i wartości przebytych etapów.

3. ŚMIERĆ NIE JEST CELEM ROZWOJU CZŁOWIEKA.

1 Istnieje zasadnicza różnica między ruchem w czasie całej olbrzymiej sumy zjawisk, która tworzy otaczający nas świat, a rozwojem tego najwyżej zorganizowanego przez myśl układu materii, jakim jest każdy człowiek. Na tej różnicy chcielibyśmy przede wszystkim skoncentrować teraz naszą uwagę.

Gdy rozważamy rozwój osobniczy jakiegoś zwierzęcia, a nawet rozwój od dawna już ukształtowanego gatunku, możemy zawsze wyodrębnić moment, w którym następuje zatrzymanie się tego ruchu w czasie, równoznaczne z osiągnięciem przez badane zjawisko celu tego rozwoju. Ta chwila jest łatwa do ustalenia w życiu wyżej zorganizowanych zwierząt. Celem rozwoju zwierzęcia jest dostosowanie go do czekających w przyszłości funkcji życiowych. Z chwilą, w której zwierzę osiągnie aktualnie właściwy dla danego gatunku stopień rozwoju, następuje jego zatrzymanie. Okres rozwoju jest tu wobec okresu całego życia stosunkowo krótki. Odruchy zaś nabyte w naturalnym środowisku po zakończeniu rozwoju osobniczego, jakkolwiek mogą wytworzyć nowe stany połączeń w układzie nerwowym, nie są zdolne w niczym istotnym zmienić wrodzonego sposobu zachowania się zwierzęcia, uwarunkowanego wrodzonym stanem istniejących w układzie nerwowym połączeń.

W naszych wysiłkach odnalezienia sensu rozwoju człowieka, niezmiernie istotną wagę posiada stwierdzenie, jak powyższe rzeczy przedstawiają się w nas samych.

Od zwierzęcia różni się człowiek w sposób zasadniczy przez swoją działalność psychiczną. Stanowimy sobą układ, który uczy się aż do końca życia. Przez całe życie możemy w centralnych ośrod-

kach tego układu wytwarzać nowe stany połączeń, zapisywać nowe informacje, powiększać zdolność ich wykorzystywania. Ten proces wyraża się nie tylko zmianami ilościowymi, ale również jakościowymi. Z doskonaleniem się bowiem narzędzia naszej pracy umysłowej, którym jest układ nerwowy i receptory wrażeń, powiększają się również nasze możliwości głębszego widzenia rzeczy; poszerza się nasza zdolność odczytywania wewnętrznej treści nadawanych przez świat informacji. Zdobywamy umiejętność syntetycznego widzenia całości rzeczy. Wytwarzają się wewnątrz nas jakieś niezwykle silne połączenia, wiążące nas z myślową głębią uzyskanych informacji i poznawaną „całością rzeczy". To wszystko niesłychanie wzbogaca głębię naszego „ja" i w jakimś stopniu uniezależnia ją od „zewnętrznej" strony naszego istnienia. Zdobywamy odporność na wpływy rzeczy drugorzędnych. Stajemy się zdolni jakoś bardzo wewnętrznie przeżywać nagromadzone w nas bogactwo duchowej treści świata. I potrafimy wówczas jak gdyby rezygnować z usług aparatu naszej codziennej pracy umysłowej, stanowiącego ogniwo zewnętrznej więzi z otaczającą nas rzeczywistością. Jest to zresztą wynik normalnego procesu rozwoju, w którym coraz bardziej istotną rzeczą staje się duchowe jądro naszego istnienia. Zewnętrzna łupina może powoli tracić swą świeżość i jędrność. To nieważne, jeśli kryje w sobie dojrzewające ziarno nowego życia.

2 Spróbujmy z kolei określić w życiu człowieka chwilę, którą mielibyśmy prawo oznaczyć jako koniec jego rozwoju.

Na ziemi żyło wielu ludzi, którym dana była możność wykorzystania pełni naszych możliwości rozwojowych i którzy dane sobie szanse chcieli i potrafili podjąć i wykorzystać. Badając ich życie stwierdzimy istnienie wielu wypadków, w których szczytowe punkty krzywej, ilustrującej rozwój myśli, intelektu, charakteru, ducha, występują równocześnie z punktami zaniku ciągłości funkcji, odtwarzającej przebieg ich materialnego istnienia w czasoprzestrzeni.

Załóżmy, że jest jakiś obserwator, który podobnie jak my nie zna przyszłości, ale za to potrafi jednym spojrzeniem ogarnąć całość rzeczy, które występowały w czasie minionym. Widziałby on życie na Ziemi układające się kolejnymi warstwami, z których każda następna zajmowałaby coraz mniejszą powierzchnię, ale reprezentowałaby sobą coraz wyższą i bardziej złożoną formę bytu. Szczyt tej olbrzymiej piramidy, która przedstawia wynik pracy miliardy lat działających sił natury, stanowi człowiek.

Popełniłby jednak zasadniczą omyłkę ten, kto by sądził, że na szczycie tej piramidy ustawia człowieka jedynie kolejność wyda-

rzeń. Jeśli bowiem w świecie istnieje celowość zjawisk, jeżeli ta ogromna piramida bytów budowana była przez Myśl, która niesłychanie konsekwentnie wytyczała bieg wszelkich procesów i przemian, podporządkowując ich przebieg skrytemu przez przyszłość celowi, to tym celem jest człowiek. Jeżeli zaś taki jest kierunek dynamiki rozwoju naszej cząstki świata, to człowiek stanowi cel wysiłku natury nie przez to, co w nim jest tworzywem wspólnym dla całej budowli, lecz właśnie przez to, co go od tego tworzywa różni. To znaczy przez zawarte w nas pierwiastki świadomej siebie myśli.

Skoro przyjmiemy, że człowiek jest celem rozwoju życia na naszej Planecie, a celem rozwoju człowieka trwającego przez całe jego życie jest dojrzałość i doskonałość tego niepowtarzalnego, posiadającego nieprzenaszalną tożsamość istnienia świata, jakim jest głębia wewnętrznego „ja" każdego z nas — to wówczas chyba najbardziej niedorzecznym wyda nam się wniosek, że śmierć ciała jest końcem istnienia całego człowieka. Byłby on bowiem jednoznaczny z sądem, że celem ogromnego, z żelazną konsekwencją kierowanego wysiłku natury i często równie konsekwentnej pracy człowieka jest koronujący je bezsens!

Jeśli ktoś z poznania dziejów życia na Ziemi wyciąga wniosek, że bezsens stanowi ich istotę i jest zasadą istnienia człowieka, to gdyby potrafił być konsekwentnym, powinienby i sobie odmówić prawa wypowiadania jakichkolwiek sądów. Jeśli bowiem całość rzeczy stanowi sobą jeden wielki bezsens, to taką samą wartość posiada każda jej cząstka, a więc i każda myśl i każde rozumowanie podejmowane przez człowieka.

Parafrazując słynny aforyzm Einsteina możemy jednak stwierdzić za nim, że „natura jest wyrafinowana, ale nie przewrotna!" Natura nie tworzy nonsensów, mimo że tworzy je człowiek.

Największym błędem logicznym, jaki możemy popełniać w naszych rozumowaniach, to przenoszenie na całość rzeczy sądu ważnego jedynie w maleńkim wycinku rzeczywistości; czyli, inaczej mówiąc, przypisywanie niedoskonałości właściwej czynnościom myśli i woli ludzkiej, działaniu tej Myśli, której arcydziełem jest ogromny, mądry i piękny wszechświat.

3 Dla każdego człowieka śmierć stanowi problem, z którym nie łatwo jest się pogodzić. Ale jeśli jest ona zjawiskiem, przez które każdy z nas musi przejść, jedynym rozsądnym do niego podejściem to rozgryzienie tego problemu w porę. W tym wysiłku nikt nikogo nie zastąpi. Każdy musi go podjąć sam. Współczesna zaś wizja świata daje podstawy do zbudowania światopoglądu optymistycznego. I każdy kto naprawdę zastanawia się nad istotą życia

i śmierci może odnaleźć sens przekroczenia tej granicy dwu światów jasno określony przez wszędzie obowiązujące prawo, które każdemu życiu wytycza kierunek rozwoju, podporządkowując bieg procesów zachodzących w teraźniejszości celowi zakrytemu przez przyszłość. Człowiek, który jest tego prawa najwyższym przejawem, nie może stanowić zarazem jedynego od niego odstępstwa. Jeżeli jego rozwój może trwać aż do śmierci, to niesłychana konsekwencja praw natury może w nas budzić najgłębszą pewność, że cel tego rozwoju istnieje poza granicą wyznaczoną przez śmierć ciała ludzkiego. Badając zaś naturę istotnych czynników znamionujących wewnętrzną dojrzałość człowieka, możemy wysnuć wiele wniosków dotyczących natury celu, któremu droga prowadząca do dojrzałości musi być podporządkowana. Naturę tego celu dość wyraźnie zresztą również opisuje ogólny kierunek ewolucji zjawisk zachodzących w znanym nam świecie.

Zanim jednak spróbujemy rozwinąć wskazane wyżej problemy, zwróćmy jeszcze uwagę na samą naturę śmierci, a zwłaszcza na to, co w niej należy do faktów doświadczalnie sprawdzalnych, a co do nich z samej swej istoty należeć nie może.

Otóż to, co o tym zjawisku wolno powiedzieć człowiekowi, dla którego realne są wyłącznie rzeczy „dotykalne", jest sądem niesłychanie w treść ubogim. Całość bowiem tego sądu zawiera się właściwie w tym jednym zdaniu: „Śmierć ciała ludzkiego stanowi końcowy punkt ciągłości istnienia zjawiska, utworzonego przez najwyżej zorganizowany spośród znanych nam układ cząsteczek materii".

Taki bowiem jedynie fragment zjawiska leży w dostępnym nam obszarze badań eksperymentalnych. Całą resztę prawdy musimy odczytywać z wewnętrznej treści informacji uzyskanych podczas badania istoty całości znanych nam zjawisk, dynamiki ich rozwoju i natury utworzonej przez nie jedności.

W przeciwieństwie do ubóstwa treści poprzedniego sądu prawidłowo przeprowadzone rozumowanie oparte na takich, jak wyżej sprecyzowane przesłankach, daje wyniki zdumiewająco bogate.

Wróćmy więc naprzód myślą do pierwszego sądu, w którym mogliśmy jedynie stwierdzić, że śmierć ciała człowieka jest kresem obszaru ciągłości najbardziej złożonego zjawiska spośród zjawisk zachodzących na naszej Planecie. Tak, to prawda. Ale czy to jest wszystko, co o tej sprawie powiedzieć możemy?

Traktując materię jako podstawę wszechrzeczy, dziś nie potrafilibyśmy już uzasadnić nieprzenaszalnej tożsamości zjawisk, którą obserwujemy, mimo wielokrotnie wymykającej się z dostępnego nam obszaru badań i rwącej się nieustannie ciągłości istnienia budujących te zjawiska cząstek elementarnych. Tę trudność zrozu-

mienia zjawisk zachodzących w obszarze istnienia materii zna dziś niemal każdy wykształcony człowiek. Czyż więc rzeczywiście my, budowniczowie współczesnej cywilizacji technicznej, winniśmy odczuwać jakieś zasadnicze opory wobec analogicznej trudności? Oto jeśli wszystkie elementarne cząstki wchodzące w skład ciała każdego z nas, podlegają zarówno prawom zapewniającym zjawiskom ciągłość istnienia, jak zarazem jednocześnie zasadzie, dzięki której ta ciągłość rwie się nieustannie i jest pojęciem więcej niż względnym — to czyż w jakimś węzłowym punkcie obszaru istnienia ludzkiego tej zasadzie nie może być poddana również cała, utworzona z takich elementów jedność?

Śmierć ciała jest wprawdzie kresem ciągłości jednej fazy naszego istnienia. Odjęta w niej zostaje od pewnego zbioru cząsteczek myśl organizująca je w całość i jedność rozsypuje się w rumowisko składowych elementów. Ale ten fakt nie mówi nam nic o dalszych dziejach zasady, która była przyczyną tej organizacji. A jeśli ta zasada, mając strukturę świadomej siebie i wolnej myśli, jest niezniszczalna, to czyż mamy jakiekolwiek podstawy do odrzucenia sądu, że śmierć ciała jest jedynie początkowym punktem obszaru chwilowej nieciągłości zjawiska? Czyż po nieznanym nam okresie trwania tej nieciągłości, wokół niezniszczalnej zasady stanowiącej głębię wewnętrznego „ja" każdego z nas nie może na nowo odtworzyć się jej materialne uzewnętrznienie w takim czy innym tworzywie i kształcie?

4 To prawda, że żaden spośród współczesnych niewiernych Tomaszów nie dotknął zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Ale taki stan rzeczy nie stanowi żadnego dowodu, który by mógł nas przekonać, że fakt taki nie zaistniał w przeszłości, lub nie stanie się powszechnym prawem na Ziemi w przyszłości.

Piszę celowo „na Ziemi", bo cóż my wiemy o Wszechświecie? Badając jednak dzieje naszej Planety, możemy z całą dostępną nam pewnością stwierdzić, że wszystko rozwija się na niej dla celów ukrytych w przyszłości. Jeśli dla rozumnego badacza, który by miliony lat temu wylądował na Ziemi, fakt, że nie zastałby na niej wówczas istot myślących, nie mógł w żadnym wypadku stanowić przesłanki do sądu, że nie zaistnieją one w przyszłości — to podobnie i dziś pozbawione jest wszelkich uzasadnionych podstaw rozumowanie, które odmawia przyszłości prawa do tego, aby była większa niż przeszłość. Przecież cała przeszłość naszej Planety jest zjawiskiem nieustannego ruchu, budującego na bazach wartości niższych, wartości coraz wyższe!

Czyż więc mamy naprawdę podstawy, aby a priori odrzucać myśl, że przed naszą Ziemią, przed życiem na niej, a przede

wszystkim przed człowiekiem otworzy się kiedyś nowa faza istnienia, w której wszystkie rzeczy, na nowo uczynione, będą pozbawione skazy niedoskonałości, cierpienia i śmierci, tych nieodstępnych towarzyszy naszej obecnej postaci egzystencji?

4. ZAMKNIĘTY KRĄG ISTNIENIA.

1 Gdy w poszukiwaniach sensu naszej egzystencji próbujemy naszą myślą ogarnąć całokształt rozwoju zjawisk tworzących naszą rzeczywistość, stajemy wówczas wobec faktu zamykania się kręgu naszego istnienia nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. Oto na początku istnieje Myśl. W Niej początek wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest. Ona kształtuje hierarchię bytów, podstawę której stanowi energia, istniejąca w tak niesłychanych ilościach jak gdyby jedynie po to, aby być tworzywem, z którego zbudowane są elementarne cząstki materii. Z kolei coraz bardziej złożone, coraz wspanialsze organizacje atomów materii w procesach dziejących się na przestrzeni miliardów lat stają się bazą, na której rozwija się życie. Aż wreszcie zbliża się chwila, w której najwyżej zorganizowane formy rozwoju życia tworzą podłoże istnienia dla myśli. Myśl ludzka zaś, szukając celu swej egzystencji odnajduje go w Swym Źródle, odwiecznej Myśli Boga. I tak każdy z skończonych światów istnienia zamienia się w podłoże, na którym w przyszłości zrodzi się świat o wartości o całe niebo przewyższającej swą bazę macierzystą. I ten właśnie świat o wyższej wartości istnienia jest ukrytym w przyszłości celem, który wyznacza kierunek i sens rozwoju podłoża.

Czy posiadamy więc jakiekolwiek podstawy do wydania sądu, że rzeczywistość widziana w jej kształcie dzisiejszym jest ostatecznym celem dotychczasowego rozwoju materii, życia i myśli, a nie jedynie etapem tego rozwoju, wysoko już zorganizowanym, ale bynajmniej nie zamkniętym i ostatecznym? Czyż nie jest oczywistą odpowiedź na pytanie, dla jakiej rzeczywistości istnieje myśl ludzka? I czy wolno wątpić, że nowy etap rozwoju życia i myśli dziś ukryty w przyszłości, gdy z niej się wyłoni i stanie się teraźniejszością, może również o całe niebo przewyższać wszystko, co znamy dotychczas?

To prawda, że pełnej i zadowalającej odpowiedzi na takie pytania nie znajdziemy, gdyż zamknięci jesteśmy w określonym obszarze istnienia. A nasza wyobraźnia, zbyt uboga, aby mogła tworzyć całkowicie nowe pojęcia, potrafi jedynie komponować nowe układy fragmentów starej rzeczywistości. Prawdziwie nowe elementy struktury jutra, których, jakkolwiek być może, dotykamy przeczuciami intuicji i które może obejmujemy w przeżyciach

zachodzących w najgłębszym dnie naszej jaźni, są jednak w swej istocie dla nas niepoznawalne. Ale jedną przynajmniej pewność każdy z nas może posiadać. Oto przy dzisiejszym stanie wiedzy nie ma uzasadnienia odmawianie przyszłości prawa do tego, aby stała się większa niż przeszłość.

Sens i cel naszego istnienia jest zresztą zaszyfrowany w każdym z nas. Każdy człowiek nosi w sobie napisaną przez naturę księgę swego rodowodu; i w tej księdze można poprzez refleksję odczytać cel zarówno rozwoju życia i myśli na naszej planecie, jak zarazem jednostkowego rozwoju każdego z nas. Czyż nie jest bowiem oczywistą wymowa trwających aż do końca życia człowieka możliwości rozwoju jego myśli, charakteru, ducha? — Cel tego rozwoju istnieje poza progiem śmierci ciała ludzkiego. Wewnętrzna zaś struktura naszej cząstki Wszechświata, a w niej człowieka, jak również prawa i przebieg ich rozwoju wyraźnie świadczą, że cel istnienia ludzkiego przewyższa wartość obecnej naszej egzystencji przepaścią nie mniejszą od tych, które dzielą materię od życia, lub życie od myśli.

Czyż nie taki jedynie cel istnienia może zaspokoić głód myśli ludzkiej szukającej prawdy i pragnienia serc szukających Miłości?

III. NASZE DOSTOSOWANIE DO ŚWIATA JAKO UKŁADU INFORMUJĄCEGO

Ciało żyjące, które jak nam się wydaje jest niezależne od swego środowiska materialnego, to znaczy od świata fizycznego, w rzeczywistości jest z nim nierozdzielnie złączone... Czyż nie wolno nam wierzyć, że jesteśmy również pogrążeni w żywiole myśli, bez którego nie możemy się obejść podobnie jak bez świata materialnego, to jest bez Ziemi i powietrza?

(Alexis Carrel, *Spotkanie z Bogiem*)

1. CZŁOWIEK, ISTOTA POZNAJĄCA.

1 Istnieje dziwny paradoks, który towarzyszy poznawczemu wysiłkowi człowieka. Oto im szersze jest nasze spojrzenie na świat, im głębiej wnikamy w istotę zjawisk, tym większe obszary „ziemi nieznanej", nie dotkniętej jeszcze naszą myślą sygnalizują nam swoje istnienie.

Ten fakt budzić w nas może dwa typy refleksji. Pierwszy — to uczucie pokory wobec wielkości świata. Pycha jest zawsze świadectwem ograniczoności umysłu, który sądzi, że posiadł całą wiedzę. Drugi typ refleksji, którą budzi wielkość wszechrzeczy —

to przeświadczenie, że nigdy nie nastąpi moment, w którym poznanie znudzi nasz umysł. Możemy być pewni, że nie starczy dziejów istnienia Ziemi, ażeby człowiek mógł powiedzieć, że zamknął i zakończył swą myślową rekonstrukcję Wszechświata.

Nie jest już w stylu naszego wieku zarozumiała pewność siebie, jaka cechowała tylu myślicieli i naukowców ubiegłych stuleci. Nasz wiek dysponuje naprawdę wspaniałymi narzędziami i metodami badań, które po wielokroć poszerzają nasze możliwości poznawcze. Nigdy dotąd nie posiadaliśmy tak olbrzymiej ilości informacji. Ale też nigdy zarazem lepiej niż dziś nie zdawaliśmy sobie sprawy, jak mała cząstka rzeczywistości otworzyła przed nami swe tajemnice i jak wiele jeszcze jej zagadek pozostało do rozwiązania lub odkrycia.

Nasza wiedza ulega przy tym przeobrażeniom nie tylko ilościowym, lecz również jakościowym. Oto w rozwoju znajomości największej zagadki naszego świata, jaką dla człowieka stanowi sam człowiek, otwiera się dziś niewątpliwie nowa era. I istnieje chyba już dostatecznie dużo przesłanek do wyciągnięcia wniosku, że tę erę otwiera nowa gałąź nauk szczegółowych, albo raczej synteza wielu gałęzi naszej wiedzy — cybernetyka. Jest to jednak rzecz oczywista, że chwila, w której geniusz myśli ludzkiej zaczął świadomie konstruować układy sterujące własnym działaniem, musi stać się zarazem początkiem nowych refleksji, nowego spojrzenia człowieka na siebie samego. Bowiem każdy z nas tworzy sobą także układ kierujący własnym działaniem.

Budujemy dziś aparaty, które w martwej materii odtwarzają funkcje zarówno ciała jak myśli ludzkiej. Podobnie jak człowiek posiadają one receptory, które w otoczeniu maszyny i w jej wnętrzu spostrzegają pewne wielkości fizyczne, mechaniczne, elektryczne, chemiczne (jak na przykład temperatura, ciśnienie, skład gazów, prędkość ich przepływu, różne wartości ruchu składowych części maszyny itd.), a następnie informacje powyższe przekazują do urządzeń analizujących, sumujących i przekształcających uzyskane dane według zaprogramowanych funkcji po to, aby wydać i wysłać gdzie trzeba odpowiednie dyspozycje, wzmocnione po drodze w innych urządzeniach, a skierowane do poszczególnych efektorów. Dzięki powyższym zależnościom efektory te dostosowują swoje działania do szeregu zmiennych okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych. Maszyna kontroluje w ten sposób własne działanie i kieruje nim według myśli, którą jej konstruktorzy zaprogramowali w mechanizmach sterujących, ośrodkach sumujących, w głowicy elektronowej czy też automatycznym pilocie, oraz w podporządkowanych im receptorach i efektorach.

Opisane jednak wyżej maszyny, mimo że same kontrolują napędzające je motory oraz kierują kinematyką swych ruchów i przebiegiem pracy, nigdy nie tracą charakteru narzędzia. Jakkolwiek tego narzędzia w czasie jego działania nie dotyka już ręka ludzka, niemniej zasadniczy przebieg tego działania jest taki, jakim je chciała mieć myśl konstruktorów. Zerwany został kontakt fizyczny między twórcą, a jego dziełem, ale dzieło to stanowi sobą przedłużenie myśli i woli człowieka.

2 Jak powiedzieliśmy, układy sterujące działaniem wielu w pełni zautomatyzowanych maszyn w swych czynnościach niejednokrotnie przypominają automatykę życia organizmów, których działania również są podporządkowane odpowiednim bodźcom. Najbardziej złożone maszyny naśladują w swych czynnościach funkcje psychiczne człowieka. Nic więc dziwnego, że współcześni konstruktorzy maszyn kierujących własnym działaniem mogą patrzeć na ciało ludzkie jako na niesłychanie złożony i wspaniale zsynchronizowany układ, który dając nam możność odbierania informacji nadawanych przez otaczające nas zjawiska, oraz możność działania w ukształtowanym przez nie świecie, jest przez to narzędziem psychicznych funkcji wewnętrznego „ja" każdego z nas.

W takim widzeniu rzeczy funkcje naczelnej aparatury rejestrującej, analizującej, przeliczającej i sumującej uzyskane informacje oraz wydającej dyspozycje pełni przede wszystkim przodo-mózgowie, podłoże naszych czynności psychicznych, najmłodsze rodowo, a najwyższe piętro układu nerwowego człowieka, które w swym fantastycznym rozwoju pozostawiło w cieniu wszystkie pozostałe niższe piętra układu. O potędze możliwości przodomózgowia świadczy ilość budujących jego korę mózgową komórek nerwowych, która przewyższa dziesięć miliardów.

Niżej, począwszy od śródmózgowia — to strefa podświadomości i odruchów, a także strefa kojarzeniowa, współuzależniająca działania poszczególnych pięter i ośrodków układu nerwowego, oraz niesłychanie złożony zespół ośrodków automatyki wegetatywnego życia organizmu.

Jeszcze dalej — to układ receptorów odbierających z zewnątrz i od wenątrz organizmu informacje i sygnały o naturze promieniowania świetlnego, fal dźwiękowych, zmian cieplnych, chemicznych, dynamicznych, kinematycznych.

Wreszcie układem efektorów jest wspaniały zespół pięciuset mięśni wraz z konstrukcją kostno-stawową, stanowiących razem jak gdyby układ serwomotorów i dźwigni, który zapewnia nam możność ruchu i pracy.

Do tej całości dochodzą, rzecz jasna, urządzenia energetyczne, pasjonujące biochemików.

Zatem ciało ludzkie widziane oczyma konstruktorów układów, naśladujących takie czy inne fragmenty jego funkcji psychicznych, animalnych i wegetatywnych, ma wszystkie cechy aparatu naszego poznania i narzędzia działania.

Takie widzenie człowieka ma tyle pasjonujących aspektów, że warto poświęcić mu kilka chwil uwagi. Rozpatrzmy więc dalej ciało ludzkie przede wszystkim w tej chyba najbardziej jego zasadniczej funkcji niesłychanie precyzyjnego i złożonego receptora wrażeń. Tu zaś szczególnie emocjonującym zajęciem jest prześledzenie dróg, którymi sygnały stanowiące określone wielkości fizyko-chemiczne wędrują od właściwych receptorów do kory mózgowia, gdzie w niewyjaśniony dotąd sposób stają się podłożem zjawiska tak oczywistego i tak pełnego zagadek, jak fakt, że widzę, słyszę, czuję, wiem, chcę.

3 Głównym receptorem docierających do nas sygnałów nadawanych przez otaczający świat jest zmysł wzroku. Podczas gdy ogromna ilość kręgowców poznaje świat przede wszystkim za pośrednictwem receptora węchowego, u człowieka zmysł powonienia uległ daleko idącemu uwstecznieniu. Miejsce węchu zajął u nas wzrok, stając się dominantą rozwoju i pracy kory mózgowej.

Oko ludzkie tworzy sobą wspaniałą organizację cząstek, atomów, molekuł i komórek. Niesłychana precyzja ich powiązań i współuzależnienia zdaje się najwymowniej świadczyć, że nie chaos z siebie, ale Myśl z chaosu jedynie mogła wyłonić podobne szczyty doskonałej celowości. Wątpię, czy inne refleksje mogą towarzyszyć pracy myśli ludzkiej śledzącej trakt, za pomocą którego zespół wielu milionów komórek wyścielających dno oka przesyła do kory mózgowej obraz rzutowany na siatkówkę przez źrenicę i soczewkę, automatycznie sterowane odruchami źrenicznymi na światło i nastawność (odruchy te, inaczej mówiąc, zapewniają nam zdolność oglądania przedmiotów zarówno dobrze jak źle oświetlonych, dalekich lub bliskich). Jest to bowiem naprawdę zjawisko fascynujące. Oto komórki siatkówki nie tylko precyzyjnie określają kierunek padających na nie promieni, ale mierzą zarazem ich częstotliwość i natężenie, a następnie odebrane bodźce w procesach chemicznych zamieniają na prądy bioelektryczne które drogą wzrokową, w tempie wielu impulsów na sekundę, biegną do odpowiednich pól kory mózgowej. Szlak wzrokowy jest zbudowany przez kilkustopniowe pasma ogromnej ilości włókien nerwowych, odbierających impulsy od każdego pręcika i czopka siatkówki z osobna. Pasma wzrokowe, częściowo po drodze skrzyżowane,

łączą receptory wrażeń wzrokowych z polami wzrokowymi kory, będącymi końcową stacją szlaku i tworzącymi sobą niesłychanie precyzyjne tablice wrażeń, w których powstają dokładnie odwzorowane rzuty sygnałów nadanych przez poszczególne komórki siatkówek. Rzuty te stanowią podstawę dalszego różnicowania informacji.

Śledzenie dalszego ciągu tych procesów jest jednak niezwykle trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Bowiem w wyższej syntezie i analizie odbieranych wrażeń bierze udział znaczna ilość pól kory mózgowej. Przy czym, jak się dziś przypuszcza, wymiana informacji między nimi odbywa się nie tyle na zasadzie ustalonych szlaków kojarzeniowych, ile może raczej na zasadzie połączeń opartych na zasadzie fal elektromagnetycznych. Nie znamy przy tym sposobu, w jaki nasza wiedza zostaje zapisywana w tkankach mózgowia. Nie jesteśmy nawet pewni, czy istnieje całkowicie ustalona lokalizacja tych zapisów. Istnieje bowiem hipoteza zakładająca stałe krążenie informacji po znacznej ilości obwodów (około dziesięciu tysięcy) utworzonych przez łańcuchy neuronów.

Wszystkie powyższe wątpliwości co do istoty pracy kory mózgowej świadczą o niezwykłej złożoności i precyzji zjawiska, jakim jest nasz układ nerwowy. To, co można na ten temat powiedzieć, stanowi ciągle jeszcze bardzo nie wiele, mimo że wiemy o istnieniu w naszym układzie nerwowym prądów bioelektrycznych o bardzo daleko posuniętej w każdym z nas indywidualizacji i że potrafimy zdejmować elektroencefalograficzne zapisy tych bioprądów. Gdybyśmy jednak nawet umieli prześledzić przebieg powtórnej selekcji, wyodrębnionej z odebranych wrażeń czynniki abstrakcyjne, to wolno jest przypuszczać, że dopóki teren naszych badań jest ograniczony wymiarami przestrzeni i czasu, tak długo nie potrafimy wyjaśnić najważniejszego problemu: w jaki sposób konkretne wartości fizyczne i chemiczne stają się treścią naszej świadomości, przekształcają się w pojęcia, stają się przedmiotem kontemplacji prawdy, przeżyciem wielkości, mądrości i piękna wszechświata, oraz przyczyną najgłębszych, najserdeczniejszych więzi łączących nas z otaczającym światem i pobudzających naszą wolę do działania. Tej rzeczywistości nie potrafimy już dotknąć, zlokalizować, wymierzyć, bowiem nagle znaleźliśmy się poza wymiarami, określającymi pole naszego materialnego istnienia.

4 Nie będziemy już rozpraszać naszej uwagi na rozpatrywanie pozostałych analizatorów, dzięki którym odczuwamy wrażenia dźwięku, zapachu, smaku, nacisku, ciepła, ruchu. Analizator dźwiękowy pełni funkcję analogiczną do zmysłu wzroku. Pozostałe analizatory informują nas o mechanicznej, chemicznej, cieplnej naturze

zjawisk, zachodzących wokół nas i w nas samych, nie stanowią jednak właściwego przedmiotu naszych rozważań. Analizatory powyższe grają raczej rolę urządzeń orientujących i alarmujących, które na zasadzie sprzężeń zwrotnych zabezpieczają istnienie organizmu i prawidłowość jego funkcji. Można przypuszczać, że decydujące znaczenie posiadają one jedynie w świecie zwierzęcym, którego czynnościami kieruje chyba wyłącznie automatyka instynktów i odruchów.

Nas interesuje przede wszystkim człowiek, a w nim to, co go różni od świata materii, roślin, zwierząt. A więc w człowieku zajmuje nas przede wszystkim najmłodsza rodowo, a przecież najwyżej zorganizowana część układu nerwowego, która tworzy anatomiczne podłoże procesów świadomych. Jest nim nowomózgowie stanowiące najwyższe piętro tego układu. U wejścia do niego znajdują się rzutowe pola korowe, które odtwarzają obrazy odebrane i przesłane tu przez odpowiednie receptory wrażeń. Wyjście z niego stanowią pola ruchowe, nadające dyspozycje do poszczególnych efektorów. Między wejściami i wyjściami istnieje wiele krótkich i długich dróg kojarzeniowych, łączących te pola z innymi ośrodkami i zespalających niesłychanie zróżnicowane w swej budowie i funkcjach różne rodzaje komórek nerwowyh w jednolity „blok myśli".

„Blok myśli" tworzy w nas główne narzędzie poznania: przyjmuje, analizuje, porównuje, klasyfikuje, selekcjonuje i magazynuje niesłychane ilości informacji, buduje z nich syntezy, wyłuskuje istotę rzeczy wspólną poszczególnym bytom, oraz na tych podstawach formuje sądy, wyciąga wnioski, proponuje decyzje. Dzięki tej centrali naszego mózgowia, świadoma siebie głębia wewnętrznego „ja" każdego z nas widzi nie tylko powierzchnię zjawisk, ale bada ich istotę i zdobywa materiały, na bazie których możemy badać sens naszego istnienia, planować w rozumny sposób działania, podejmować właściwe decyzje.

Jak niesłychanie precyzyjny jest ten instrument naszego poznania i decyzji i jak fantastyczne są jego możliwości zawarte w tak niewielkiej objętości, może najlepiej wyjaśnia porównanie go z maszynami elektronowymi. Otóż proste, elektronowe maszyny do liczenia stosowane w biurach składają się z około tysiąca lamp elektronowych (dziś zastępowanych coraz częściej przez tranzystory). Bardziej złożone mózgi elektronowe zawierają ponad dziesięć tysięcy lamp. W najdoskonalszych zaś urządzeniach elektronowych ilość lamp i tranzystorów dochodzi do kilkudziesięciu tysięcy. Pamiętając z kolei, że lampy elektronowe w aparatach matematycznych pełnią podobne funkcje co komórki nerwowe w naszej korze mózgowej, postarajmy się wyobrazić sobie olbrzymią ilość około czternastu miliardów neuronów wchodzących w skład kory, oraz odpo-

wiednio rozbudowane zaplecze tego najwyższego piętra naszego układu nerwowego. Jeśli ponadto uświadomimy sobie ogromną wyższość jakościową tworzywa naszego mózgowia w stosunku do materiałów stanowiących budulec sztucznych mózgów, która to wyższość dotyczy zarówno możliwości poszczególnych elementów porównywanych narzędzi poznania, jak różnorodności stanów połączeń między tymi elementami — wówczas dopiero będziemy mogli zacząć zdawać sobie sprawę, jak precyzyjny i bezcenny aparat poznania zamknięty jest w skromnych wymiarach czaszki człowieka. Gdybyśmy potrafili odwzorować w mózgu elektronowym prace wykonywane przez mózgowie wykształconego człowieka naszej epoki i gdybyśmy chcieli odtworzyć odpowiednią ilością lamp elektronowych i innych elementów wszystkie możliwości różnych stanów połączeń zachodzących między komórkami kory mózgowej, wówczas taki aparat zajmowałby tak wielką przestrzeń, że dla jego pomieszczenia zbudować by trzeba było całe miasto.

O tych faktach trzeba pamiętać, gdy słyszy się o rzeczywiście wspaniałych możliwościach maszyn matematycznych. Wynikają one bowiem jedynie z ogromnej przepustowości tych maszyn, umożliwiającej niesłychanie szybkie wykonywanie określonych działań, których przebieg jest ściśle zaprogramowany przez człowieka i zapisany w „sztucznej pamięci" aparatu w postaci odpowiednio zakodowanych informacji i instrukcji. Bez tej programującej pracy myśli ludzkiej, poprzedzającej pracę sztucznego mózgu, byłby on tworem całkowicie bezużytecznym. Niesłychane możliwości mózgowia, jego uzdolnienie do rozwiązywania najróżnorodniejszych zadań są nieporównywalne z jednokierunkowymi, uzależnionymi od programu pracy „uzdolnieniami" maszyn elektronowych.

Olbrzymie możliwości kory mózgowej człowieka Albert Ducrocq ilustruje następującym przykładem [1]. Gdybyśmy niewielkie pola rzutowe wzroku chcieli odtworzyć za pomocą stosowanego aparatu, to odwzorowujące je tablice wrażeń musiałyby się składać z około stu czterdziestu milionów klatek, przy czym każda klatka winna posiadać zdolność dokonywania szesnastu rodzajów zapisów. Musielibyśmy bowiem w tej tablicy uwzględnić fakt, że komórki czuciowe siatkówki rozróżniają dwieście pięćdziesiąt sześć (16^2) odcieni barw. Wynikająca z tych danych, oraz ze sposobu połączeń komórek siatkówek z komórkami pól wzrokowych kory, różnorodność możliwych kombinacji zapisów jest niewiarogodnie wielka. Ilustrująca te możliwości liczba składa się ze stu siedemdziesięciu milionów znaków.

---

1 Albert Ducrocq, *Era robotów*, Warszawa 1961, PWN.

2. UWARUNKOWANIE NASZEJ WOLNOŚCI WEWNĘTRZNEJ

1 Jeżeli świat zawarty w wymiarach przestrzeni i czasu jest wielką księgą, której karty są zapisane znakami zjawisk, jeśli czytanie myśli ukrytych w tych znakach opiera się na umiejętności widzenia głębszego sensu w każdym zjawisku i zdolności wiązania odczytanych zgłosek w wyrazy, zdania, sądy, na ich analizie i syntezie — to trudno o lepiej dostosowany do takiej rzeczywistości układ receptorów i analizatorów wrażeń, niż ten tak niesłychanie precyzyjny i doskonale dostosowany do swych zadań aparat poznania, który jest w dyspozycji każdego z nas.

Mózg człowieka spełnia swe funkcje jednak dopiero wówczas, gdy spostrzega nie tylko powierzchnię zjawisk, ale widzi również ich głębię. „Blok myśli" można bowiem porównać do filtru, w którym odbierane przez receptory wrażeń sygnały winny gubić swą naturę fizyczną, czy chemiczną, a odsłaniać zawarte w sobie „ładunki" myślowe, zapewniające celowość i sens istnienia każdemu zjawisku.

Doskonałość aparatu poznania można określić stopniem zbliżenia odtworzonej w nas wizji wszechrzeczy do jej wzorca. Doskonałość absolutna — to całkowita jednoznaczność rzeczywistości i jej obrazu. Taka Jednoznaczność może być oczywiście jedynie atrybutem Myśli, której dziełem jest świat.

Całkowita jednoznaczność przedmiotu poznania i jego obrazu w umyśle, to definicja prawdy absolutnej. Istnieje jednak również nasza ludzka prawda, uwzględniająca skończone i ograniczone możliwości umysłu ludzkiego i dostępna każdemu z nas.

Niestety, człowiek często świadomie fałszuje wewnętrzny sens odbieranych informacji, stopniowo deformując swój umysł w krzywe zwierciadło, niezdolne do wiernego odtwarzania w sobie prawdziwego kształtu wszechrzeczy.

2 Tam, gdzie człowiek świadomie fałszuje rzeczywistość, wina takiego stanu rzeczy leży nie po stronie myśli, ale woli. Chcąc zatem to zagadnienie bliżej przestudiować, trzebaby prześledzić nie tylko drogi „wejść" do głębi naszej świadomości, ale również drogi „wyjść" z niej; nie tylko pion poznania, lecz także pion motorów działania ludzkiego. „Blok myśli" stanowi bowiem nie tylko wspaniały instrument poznania. Jest on zarazem centralnym i najwyżej ustawionym ośrodkiem decyzji. W nim krystalizują się świadomie postanowienia, zachodzi ich analiza kontrolna, uzależnianie od okoliczności, programowanie w czasie. Pod kontrolą tego ośrodka świa-

domych decyzji znajduje się również cały automatyzm odruchów wrodzonych i nabytych, zabezpieczających za pomocą sprzężeń zwrotnych bezpieczeństwo istnienia i skuteczność działania organizmu. Dzięki tym sprzężeniom szereg różnych wrażeń może automatycznie sterować naszymi czynnościami, uwalniając tym samym „blok myśli i decyzji" od niepotrzebnego obciążania świadomości odbieraniem informacji i wydawaniem dyspozycji w przypadkach czynności często się powtarzających lub drugoplanowych. Jest to jednak automatyzm kontrolowany przez naszą świadomość. Kontroli jej nie podlega jedynie automatyka życia wegetatywnego, która też w naszych rozważaniach nie będzie nas interesować.

Umiejętność kierowania własnym działaniem wymaga od człowieka wyraźnego rozróżnienia obu stref motorycznych: właściwej tylko jemu strefy czynności świadomych, oraz wspólnej ze światem zwierzęcym lecz w nas poddanej świadomości strefy odruchów.

Ażeby tę tak istotną sprawę choć w części wyjaśnić spróbujmy jakoś uporządkować rozmaite typy działań człowieka według kierujących nimi motywów. Wydaje się, że chyba wszystkie z nich można zgrupować w dwu zespołach, formujących się jak gdyby w dwa przeciwstawne sobie style życia, w dwie całkowicie wewnętrznie konsekwentne postawy życiowe, pomiędzy którymi zawiera się wszystko, co nie zdecydowane, chwiejne, połowiczne, słabe.

3 W pierwszej z tych postaw człowiek jest całkowicie przeniknięty pragnieniem wymazania własnego „ja" jako motywu działania, a więc wolą oddania siebie w służbę prawdziwie wielkiej idei albo, co zresztą jest jednoznaczne, w służbę innemu człowiekowi, której celem jest jego prawdziwe dobro i zwycięstwo w nim prawdy.

Taka postawa jest łatwa do rozpoznania dzięki temu, że w niej siły i bodźce właściwe niższym strefom motorycznym nigdy nie przybierają charakteru celu naszych czynności. Pozostają tylko środkami zabezpieczającymi istnienie organizmu, jego rozwój, oraz sprawne działanie. W tym stylu życia rolę decydującą odgrywają najgłębsze, najistotniejsze siły motoryczne, stanowiące podstawę i tajemnicę harmonijnej celowości zjawisk występujących w człowieku i w otaczającym go świecie: Myśl i Miłość.

Jest to zatem postawa życiowa szeroko otwarta wobec wartości większych, niż nasze wewnętrzne „ja". A przecież, choć nie szukamy w niej siebie, wzbogacamy własne istnienie o całość wszechrzeczy. Jeśli bowiem przestajemy siebie czynić przedmiotem swych trosk, rozmyślań i zabiegów, wówczas stajemy się zdolni do kontemplacji Myśli organizującej wielki, mądry, dobry i piękny Wszechświat. Jeśli zrezygnujemy z czynienia z własnego „ja" początku, zasady

i celu swojego istnienia, myśli i działań, wtedy, sami nie wiedząc kiedy i jak, przeobrażamy się w „efektor", przez który zaczyna działać najwyższe prawo naszego świata: prawo ofiarnej Miłości.

4 Druga grupa motywów działania formuje postawę, w której dominującym celem życia czyni człowiek swe własne „ja". Ono staje się początkiem, zasadą i celem wszystkich czynności. Dla niego zniekształca się prawdę i narusza wolność innych ludzi. Ten egocentryczny styl życia stanowi źródło największych iluzji, jakim ulega człowiek. W rzeczywistości bowiem nie wyższość ponad wszystko, ale klęska jest istotą tej postawy. W sensie duchowym istniejemy bowiem w jakimś polu grawitacji, w którym rezygnacja z wysiłku miłości oznacza utratę oparcia o macierzysty żywioł naszego istnienia, oraz poddanie swej myśli i woli impulsom niższych stref motorycznych. Jest to jednak postawienie całości zachodzących w nas zjawisk na głowie. Człowiek rezygnuje tu z swej wolności i oddaje kierownictwo sobą nie wartościom i siłom najwyższym, ale temu, co w nim najniższe.

Rezygnacja z rozumnej motywacji swych czynności staje się źródłem narastającej anarchii, która stopniowo deformuje całą złożoną strukturę psychiczną człowieka. Stanowi on bowiem sobą jedność i czynności niższych stref motorycznych w jakiś sposób rzutują z ośrodków automatyki życia animalnego również na najwyższe piętra układu nerwowego. Namiętności zaciemniają jasność myśli, a uleganie popędom osłabia wolę. Wzajemne zaś uzależnienie ośrodków poznania i decyzji powoduje lawinowe narastanie skutków rozprzężenia. Powstaje łańcuch reakcji ogarniających cały układ. Poddana impulsom namiętności wola przeobraża umysł w filtr, przepuszczający jedynie prawdy cząstkowe, które nie nakłaniają do wysiłku zmiany wygodnego trybu życia, nie mącą dobrego samopoczucia, utrzymują w złudnym uczuciu wyższości. Umysł staje się wówczas wypaczonym zwierciadłem, pełnym mylnych i mylących skojarzeń, niezdolnym do odtwarzania prawdziwego kształtu wszechrzeczy i ich perspektywicznej głębi. Świat w niej odbity — to jedynie płaska karykatura rzeczywistości. Zaciemniona myśl osłabia z kolei zdolność woli do sprawowania pełnej kontroli i władzy nad niższymi strefami motorycznymi.

Człowiek stanowi złożony układ psycho-fizyczny, który właściwy sobie stan równowagi osiąga w wysiłku rozwoju swej osobowości.

5 Człowiek jest zatem układem, który aż do kresu obszaru ciągłości materialnej manifestacji swego istnienia uczy się; a więc dzia-

łając, doskonali swoje działanie. Jeżeli zaś uczenie się polega na dążeniu do uzyskania stanu równowagi z właściwym środowiskiem macierzystym — to pojęcie dojrzałości jest dla człowieka równoważne z osiągnięciem przez niego takiego stanu równowagi.

A ponieważ nie mamy żadnych podstaw do sądu, że Myśl organizująca świat może tworzyć nonsensy, zatem pojęcie dojrzałości jest dla człowieka równoznaczne z osiągnięciem przez niego stanu równowagi z tym właściwym jemu środowiskiem, którego tchnieniem jest myśl i miłość ludzka; a więc z Myślą i Miłością Źródła i Celu naszego istnienia.

3. RAMY ODWIECZNEGO DIALOGU.

1 Dojrzałość wewnętrzna to dla człowieka zjednoczenie przez prawdę, jego myśli z Myślą, w której począł się świat oraz poddanie woli prawu Miłości. Jednak powodzenie wysiłku mającego na celu poznanie prawdy jest funkcją, uzależnioną od stopnia uwolnienia się człowieka od skłonności do oglądania wszystkiego przez pryzmat własnego „ja". Nic bowiem bardziej nie deformuje obrazu rzeczywistości, niż nasza skłonność wstawiania siebie w centrum wszechrzeczy. Nasza skłonność czynienia siebie ośrodkiem wszystkiego o tyle jest uzasadniona, że wynika ona z tej osobliwej właściwości naszej egzystencji w wymiarach przestrzeni i czasu, dzięki której każdy z nas staje się jako receptor wrażeń środkowym punktem układu odwzorowującego, skupiającym w sobie wszystkie sygnały wysłane z otaczającej nas czasoprzestrzeni. Ta okoliczność nie sprzyja kształtowaniu się w nas prawdziwej wizji świata. Skłonność powyższą pogłębia fakt, że nasze receptory wrażeń są nastrojone na odbiór jedynie niektórych, wybranych zakresów fal. Efekt obu tych okoliczności jest w wielu wypadkach zupełnie tragiczny. Istnieje bowiem wielu ludzi, którzy są głęboko przekonani, że ważne są jedynie ich własne sądy, oraz że rzeczywistość obejmuje wyłącznie to, co oni widzą, słyszą lub dotykają.

Rzecz oczywista, że takie subiektywne widzenie świata nie zmieni obiektywnej o nim prawdy. Świadczy ono jedynie i wyłącznie o niedoskonałości intelektu człowieka, z czego warto jest dobrze zdawać sobie sprawę, jeżeli chcemy zdobyć umiejętność poprawnego odczytywania otwartej dla każdego z nas wielkiej księgi natury i życia. W przeciwnym bowiem wypadku, urzeczeni barwą, formą i ruchem zawartych w tej księdze znaków, nigdy nie zdołamy powiązać poszczególnych jej wyrazów w zdania, formuły i sądy, opisujące wewnętrzny sens i prawdziwy kształt całości świata.

2 Trzeba nam przy tym dobrze uświadomić sobie fakt, że nie posiadamy żadnych podstaw do traktowania otaczających nas zjawisk jako całości wszechrzeczy. Nie tylko ten drobny fragment czasoprzestrzeni, w którym zawiera się obszar naszej egzystencji, ale nawet całość zjawisk określonych wymiarami Wszechświata, nie stanowi jeszcze całej rzeczywistości. Poza kręgiem przestrzeni i czasu istnieje, być może, wiele innych nie mniej rzeczywistych stref egzystencji, otaczających swe Źródło wieloma stopniami doskonałości udziału w Jego Bycie, Myśli i Miłości.

Człowiekowi została w tym zakresie udzielona tylko maleńka cząstka prawdy; taka, jaka mu jest potrzebna i jaką może obecnie znieść bez szkody dla swego istnienia i wolności. Stąd jego wiedza cząstkowa.

Patrząc na świat, jako na układ informacji, można też łatwo zauważyć, że zawiera on w sobie pewną nieuniknioną słabość, ukrytą w skończoności natury poszczególnych wyrazów przyjętego kodu. Choćbyśmy podsumowali dowolnie wielką ich liczbę, zawsze będą tworzyć wartość skończoną. Nigdy więc nie wyrażą one pełni Tego, którego opisują, a który jest nieskończonością istnienia.

Jednak właściwie ustawiając zagadnienie można z pewnością dojść do najgłębszego przeświadczenia, że rzeczywistość, która jedna naprawdę się „liczy", to rzeczywistość Źródła. Pierwsza przyczyna wszechrzeczy stanowi sobą jedyne prawdziwe Centrum istnienia nie tylko całości zjawisk, ale również każdej poszczególnej jej części i każdego, choćby najmniejszego fragmentu.

3 Człowiek, a właściwie to, co w nim najbardziej istotne, gdyż czyni go stworzeniem rozumnym i wolnym, a więc duch ludzki, jest tamtego Oceanu Bytu miniaturowym odbiciem i refleksem. A więc dla nas dwa byty są naprawdę ważne: istnienie Boga i istnienie człowieka. Świat cały, jakkolwiek jest tak olbrzymi, stanowi sobą dla nas jedynie układ zakodowanych informacji, za pomocą których Źródło wszechrzeczy mówi swemu stworzeniu rozumnemu o Sobie, o Swej Wielkości, Mądrości i Dobroci. Naszemu zaś ciału przypada funkcja niesłychanie złożonego i ze wspaniałą celowością zorganizowanego układu receptorów wrażeń, dzięki któremu możemy odbierać nadawaną przez świat zjawisk materialnych mowę faktów, ażeby następnie gdzieś w głębi świadomości refleksyjnej wyłuskać z uzyskanych informacji ich myślową głębię. Ale ponadto ciało nasze tworząc sobą równie niesłychanie złożony i precyzyjny układ efektorów stanowi zarazem dla nas środek działania, dzięki któremu jesteśmy w stanie udzielić Źródłu naszego istnienia odpowiedzi na Jego o Sobie objawienie.

Życie człowieka nie jest bowiem monologiem Twórcy lub jego dzieła. Ma być ono dialogiem prowadzonym przez te dwa światy istnień, tak różnych, a przecież tak sobie bliskich.

Bóg oczekuje od swych stworzeń rozumnych odpowiedzi zgodnej z przeznaczeniem zaofiarowanych im darów. Zawiniony przez nas brak tej jedynej odpowiedzi, godnej wielkości naszego człowieczeństwa byłby grzechem nie tylko przeciwko prawdzie naszego istnienia, ale również grzechem przeciwko Miłości.

Jan Godzimierz

Ks. ALBERT DONDEYNE

TECHNIKA I RELIGIA

LUDZKI SENS TECHNIKI

Każdy, kto zamierza rozważać liczne zagadnienia wynikające ze spotkania się nowoczesnej techniki z wiarą religijną, powinien przede wszystkim zdać sobie jasno sprawę z ludzkiego, to znaczy wyzwalającego sensu techniki. Ponieważ człowiek uważa technikę za wielką możliwość uwolnienia się, może ona stać się dla niego pretekstem do ateizmu; przed epoką wielkich odkryć naukowych, które są chwałą naszych czasów, bezbronny człowiek był wydany na pastwę ślepej i brutalnej potęgi natury. Tak więc w chwilach wielkich klęsk pozostawała mu tylko ucieczka do Boga: „od powietrza, głodu, ognia i wojny wybaw nas, Panie".

Jednakże — i trzeba to uznać — nie modlitwa, ale postępy medycyny i nauk ekonomicznych wyzwoliły człowieka od wielkich epidemii i głodu. Wydaje się, że wystarczy zrobić jeden krok, żeby od tego stwierdzenia przejść do wyobrażania sobie, że modlitwa jest niepotrzebna, że zwracanie się do Boga jest tylko aktem rozpaczy i że człowiek może się sam uratować.

Jednakże technika wyzwalając nas może z tej samej racji dostarczać pożywki myśli religijnej i życiu wewnętrznemu: czyni ona człowieka współpracownikiem Boga i okazuje się niezbędnym narzędziem w praktykowaniu miłości bliźniego. Bo miłość ta, pozbawiona czynów, jest tylko niebezpiecznym złudzeniem, tak samo jak dzieło ludzkie pozbawione techniki traci swoją skuteczność.

Zbadajmy więc bliżej ludzkie znaczenie techniki. Wielką zasługą myśli współczesnej (myślę zwłaszcza o Heglu, Marksie, Bergsonie i egzystencjalistach) jest, że zwróciła ona naszą uwagę na wyzwolicielskie znaczenie techniki, lub też (co wychodzi na jedno) rozszerzyła zagadnienie pracy i przemyślała je na nowo w sposób bardziej duchowy: dla człowieka nowoczesnego praca nie jest już udziałem niewolników ani karą Bożą, ale wyrazem samej istoty człowieka; nie jest już ona nawet zwykłą produkcją bogactw, ale

w sposób ogólniejszy „działalnością, dzięki której człowiek rozszerza wokół siebie środowisko ludzkie i przekracza materialne założenia życia" (Merleau-Ponty). Szczególną zasługą Marksa jest to, że przeczuł i przepowiedział — już sto lat temu — że era techniki nowoczesnej stanie się dla człowieka największą z rewolucji i najważniejszym z wszystkich punktów zwrotnych historii.

Historia w znacznej mierze przyznała rację Marksowi. Nowoczesna technika nie powiększyła jedynie ilości wyprodukowanych bogactw, ale podnosząc to, co ekonomiści nazywają produktywnością, odmieniła jakościowo stosunek człowieka do przyrody, a następnie stosunki międzyludzkie.

1. Wstawiając pomiędzy surową przyrodę a człowieka mechanizmy mniej lub więcej udoskonalone, technika sprawia, że stopniowo zanika ciężka, służebna praca, która dawniej robiła z człowieka niewolnika przyrody; w ten sposób technika pomaga też wyzwalać coraz lepiej potencjał duchowy ukryty w każdym z nas.

2. Postępy nauk socjologicznych i techniki administracyjnej umożliwiają w coraz szerszym stopniu regulację i opanowanie wydarzeń społecznych; a to jest niezbędne, jeśli się chce rozciągnąć dobrodziejstwa cywilizacji i kultury na wielkie masy ludzkie.

3. Wzrost produktywności i postęp techniki administracyjnej sprawiły, że można obecnie pracować metodycznie i skutecznie nad zniwelowaniem wielkich różnic ekonomicznych i społecznych dzielących dawniej jednostki i ludy. Jest oczywiste, że daleko nam jeszcze do realizacji równości narodów i ludzi, ale pojawiła się już ona na horyzoncie jako jedno z najszlachetniejszych dążeń naszych czasów. Nieposkromiona wola sprawiedliwości, wolności i pokoju dla wszystkich ogarnęła już ludzkość i porywa jednostki i narody. Chociaż prawdą jest, że ogromna większość ludzkości żyje dotąd w nędzy — mamy jeszcze 59% niedożywionych — to wolno nam jednak ufać, że jeden wiek ery atomowej będzie mógł zrobić więcej dla podniesienia stopy życiowej mas, niż cała dotychczasowa przeszłość ludzkości. Z konfliktu tej faktycznej nędzy i wielkich nadziei, wyrosłych z techniki, powstało to, co nazwano kiedyś „buntem mas". Oto jest przyczyna, dla której znajdujemy się w punkcie zwrotnym historii. Ten bunt, zapoczątkowany w zeszłym wieku rewolucją proletariatu, kontynuują obecnie ruchy wolnościowe narodów niedorozwiniętych ekonomicznie w Azji i w Afryce, które nie chcą już żyć, jak dotąd, pod kuratelą Zachodu.

4. Z tego wszystkiego wynika, że świat jest w stadium stawania się i że po raz pierwszy w dziejach cała ludzkość staje się wobec historii podmiotem i aktorem prowadzącym akcję. Mówienie o „historii powszechnej" nie jest już grą słów. Ta historia powszechna przestaje już być — tak jak dotychczas — ciągiem rozdziałów hi-

storii regionalnych lub kontynentalnych: historią Zachodu, Indii, Chin czy ludów afrykańskich. Według wyrażenia kardynała Suhard jesteśmy w tej chwili świadkami „unifikacji naszej planety", to znaczy nadchodzenia rzeczywiście powszechnej ludzkości. Rozumiemy przez to uniwersalność, która nie jest już koncepcją czysto abstrakcyjną, opartą na biologicznej zasadzie pochodzenia ze wspólnego pnia. Powszechność ludzka jest wtedy tylko naprawdę ludzka, kiedy jest świadomie przeżywana i przyjęta przez człowieka w jego historii, czyli inaczej, kiedy przybiera postać wspólnego życia, w którym każdy czuje się solidarny z wszystkimi innymi. Czyż trzeba dodawać, że ta światowa solidarność, czyniąca nas odtąd obywatelami wszechświata i bliskimi wobec tych wszystkich, którzy dawniej byli najdalsi, przynosi posłannictwu chrześcijańskiej miłości bliźniego niespodziewane szanse i niezliczone możliwości?

Taka jest pokrótce ludzka doniosłość nowoczesnej techniki. Mocą nieuniknionej dialektyki — nie wyłączającej jednakże w żaden sposób czynnika wolności — technika przemienia stosunek człowieka do przyrody, a wreszcie stosunki międzyludzkie, tak indywidualne jak zbiorowe. Ta dialektyka zakorzenia się w samej istocie człowieka. Nie jest on ani czystym duchem, ani czystą materią, ale duchem wcielonym i umiejscowionym historycznie. Dlatego też człowiek tylko wtedy się dopełnia, kiedy dopełnia świat; staje się w pełni ludzki tylko wtedy, kiedy humanizuje świat, i wykształca się tylko wtedy, kiedy przemienia dziką i surową przyrodę w świat cywilizacji i kultury. W tym znaczeniu można powiedzieć, że człowiek jest „istotą-robotnikiem" i że „praca jest podstawą historii" (Merleau-Ponty).

*

Jeśli jednak technika jest dla człowieka wielką możliwością wyzwolenia, jeśli jest ona podstawowym warunkiem postępu kulturalnego i stąd usprawiedliwia wielkie nadzieje, to błędem byłoby myśleć, że technika *per se* wyzwala w człowieku to co ludzkie, to znaczy że robi to na mocy działania przyczynowego „w trzeciej osobie", działania, wykluczającego interwencję pierwszej osoby.

Z techniką dzieje się tak samo jak z dziełem sztuki i każdą twórczością ludzką, które należą do tego, co Hegel nazywał „światem ducha uprzedmiotowionego", to znaczy światem poddającym się zhumanizowaniu przez człowieka, przyjmującym piętno ludzkie i stającym się w ten sposób obiektywnym wyrazem ducha ludzkiego. Jeśli prawdą jest, że człowiek wypełnia siebie tylko wtedy, kiedy wypełnia świat, to nie znaczy, że świat bardziej wykończony i wypełniony pociąga za sobą automatycznie udoskonalenie człowie-

ka. Muzea same przez się nie wytwarzają poczucia piękna, a najlepsze traktaty filozoficzne nie wzbudzają automatycznie filozofów. Tak samo jest z techniką. Jeśli przedstawia ona dla człowieka siłę wyzwalającą, to ostateczny efekt tej siły zależeć będzie od użytku, który z niej człowiek zrobi, a jakość tego użytku będzie wyznaczona przez stopień etyki tych, którzy techniki używają.

W tym znaczeniu można powiedzieć, że nawet najlepsza technika, sama w sobie, pozostaje dla człowieka rzeczywistością dwuznaczną i ambiwalentną i chociaż usprawiedliwia ona najszlachetniejsze nadzieje — to zawiera w sobie jednakże bardzo rzeczywiste niebezpieczeństwo. Jeśli technika nowoczesna wydaje się dla dziejów ludzkości szczytem, to nie można wykluczyć, że ten szczyt okaże się kiedyś drogą ku przepaści. Wyliczmy krótko niektóre z niebezpieczeństw techniki.

Wiemy wszyscy, że obfitość bogactwa może prowadzić do zmaterializowania, zdusić zamiłowanie do ryzyka i porywy twórcze. Wiemy też, że społeczeństwo zbyt mocno zorganizowane może zrobić z człowieka bezimiennego urzędnika, zwykłe kółko w wielkiej maszynie administracji. Zdarza się nawet, że postęp techniki zamiast rozwiązywania problemów wnosi w nie — przynajmniej na pewien czas — większe komplikacje, tak że stają się one prawie nie do rozwikłania. Taka jest właśnie w obecnej chwili tragedia niektórych narodów gospodarczo zacofanych: spadek śmiertelności niemowlęcej, wynikający z rozwoju higieny, powoduje w nich gwałtowny wzrost zaludnienia i w ten sposób powiększa tylko nędzę mas. Wreszcie chociaż technika nowoczesna wywołała w sercu człowieka wielkie nadzieje sprawiedliwości, pokoju, równości i braterstwa, to stała się także dla dużej części dzisiejszej ludzkości pretekstem dla ateizmu. Marksizm, a ogólniej biorąc współczesny ateizm, odrzuca wiarę w Boga właśnie w imię techniki i zawartych w niej nadziei. Dla ateizmu marksistowskiego technika nie da się pogodzić z religią. Problem, który nas obchodzi, przybiera postać dylematu. Człowiek nowoczesny, poszukujący dla wszystkich sprawiedliwości i wolności, nie może pokładać nadziei jednocześnie w technice i w Bogu. Musi dokonać wyboru; albo Bóg, albo prometejski człowiek uwolniony wreszcie ze swej skały. Rozpatrzmy uważnie ten dylemat, a w tym celu zastanówmy się nad starym mitem Prometeusza.

MIT PROMETEUSZA I JEGO PRZEZWYCIĘŻENIE

Oto jeszcze jedna cecha charakterystyczna myśli współczesnej, a zwłaszcza historii religii: poważne potrakowanie mitu. Jak pisze Mircea Eliade, „mit nie jest dziecinnym i zwodniczym wytworem

pierwotnej ludzkości, ale wyrazem »sposobu istnienia w świecie«. Mit jest jakby pierwszą dokonaną przez człowieka próbą przedstawienia siebie — próbą wywodzącą się z egzystencjalnego doświadczenia własnego „istnienia w świecie", pierwszych początków wszystkich rzeczy i ostatecznego przeznaczenia ludzkiego. W tym znaczeniu można powiedzieć, że mit narodził się ze skłonności do pytań metafizycznych, to znaczy „z poszukiwania początku i końca" (Jaspers), która to skłonność stanowi o oryginalności człowieka i wynosi go ponad stan zwierzęcy.

Jeśli chodzi o mit Prometeusza, to jest on jakby pierwszą ontologią — oczywiście przedfilozoficzną — „fenomenu ludzkiego" i tej zdumiewającej przygody ludzkiej, jaką jest historia techniki. Mit Prometeusza jest dla ludzkości pierwszą próbą przemyślenia i wytłumaczenia podwójnego paradoksu techniki.

Jakiż jest ten podwójny paradoks? Od samego początku technika objawia się w świadomości ludzkiej jako dobrodziejstwo niebieskie, łaska płynąca z góry, dar nieba, a jednocześnie jest ona przeżywana jako zdobycz człowieka i rezultat inicjatywy, za którą tylko on ponosi odpowiedzialność. Mówiąc ściśle, człowiek nie wynalazł ognia. Ogień istniał już przedtem jako możliwość przyrody. Człowiek nie stwarza, ale odkrywa, odsłania.

To samo dzieje się zresztą ze wszystkimi wynalazkami ludzkimi. Człowiek nie jest nigdy stworzycielem w ścisłym znaczeniu, to znaczy nie jest absolutnym źródłem swoich dzieł. Każde dzieło ludzkie nosi na sobie piętno podwójnej skończoności, podwójnej zależności; z jednej strony zależności zewnętrznej od materiałów istniejących już wcześniej w otaczającym go świecie, z drugiej strony ważniejszej jeszcze zależności wewnętrznej — od wewnętrznego wezwania, które istnieje w każdym wielkim przedsięwzięciu ludzkim — jako ukryte i dające natchnienie napięcie. Wszystko wielkie i piękne, czego człowiek dokonał, przejawia się w świadomości ludzkiej jako pochodzące z natchnienia wewnętrznego. Dlatego właśnie każde dzieło prawdziwie ludzkie jest przeżywane przez człowieka i jako dar bogów, i owoc podboju.

Ale w technice kryje się też inny paradoks. Jakeśmy to już mówili, wyzwala ona człowieka i krępuje go jednocześnie: jest dla niego nadzieją, ale także niebezpieczeństwem. Technika jest jak gdyby punktem, gdzie człowiek i moce nadludzkie ścierają się z sobą w walce, której wynikiem nigdy nie jest całkowite zwycięstwo, bo dzieje się tak, jak gdyby zwycięstwo człowieka nad naturą pociągało za sobą zawsze gniew bogów. Prometeusz walcząc z bogami kradnie ogień, ale jego zwycięstwo nie będzie pełne: zostanie ukarany i przykuty do skały.

Jeśli taki jest sens i ważkość mitu Prometeusza, to nic dziwnego, że spotykamy go pod różnymi postaciami we wszystkich religiach archaicznych. Stanowi on pierwszą myśl człowieka o wielkiej tajemnicy techniki. Jednakże odzwierciedla on stadium prymitywne myśli ludzkiej, to znaczy myśl wypełnioną jeszcze poczuciem tego co święte, ale taką, dla której rozgraniczenie sakralności i świeckości zaledwie się zaznacza. Mit Prometeusza jest dziełem ludzkości, która miesza jeszcze to, co święte, z tym, co świeckie, to, co ziemskie, z tym, co niebieskie, przyrodzone z nadprzyrodzonym, rzeczywiste z nierzeczywistym, baśniowe z historycznym; a to wszystko dzieje się wskutek braku jasnego i wyraźnego rozróżnienia między tym, co stworzone, a tym, co nie stworzone, albo też — co na jedno wychodzi — wskutek braku jasnego pojęcia o transcendencji Bożej.

Dlatego też technika w religiach archaicznych jest uważana raczej za zwycięstwo odniesione nad bogami, a nawet za grzech wobec bogów i pogwałcenie dziedziny dla nich zarezerwowanej, niż za podbój przyrody przez człowieka.

Inaczej mówiąc: wielkie zwycięstwa człowieka nad przyrodą są przeżywane przez niego jako klęska bogów dlatego, że bogowie religii archaicznych są tylko demiurgami, istotami pośrednimi między prawdziwym Bogiem a człowiekiem. Człowiek w tych religiach jest jak gdyby jakąś konkurencją dla bogów. Technika i religia nie dają się pogodzić, ponieważ technika przybiera znaczenie buntu: albo przechodzi się na stronę Prometeusza, prawzoru ludzkości, która buntuje się przeciw Zeusowi po to, aby się wyzwolić i zbawić — albo też z lęku przed Zeusem wybiera się etykę rezygnacji i poddania się losowi.

Jednakże to wszystko ma sens tylko w stadium myśli mitycznej, to znaczy myśli o zatartych jeszcze granicach między tym, co święte, a tym, co świeckie, ponieważ rozróżnienie tego, co stworzone, i tego, co nie stworzone, nie zostało jeszcze wypracowane. Tu właśnie objawia się z całą ostrością wielka oryginalność religii Izraela i chrześcijaństwa, które z niej się wywodzi. Wprowadzając pojęcie aktu stwórczego, a razem z nim pojęcie Boga transcendentnego i miłosiernego, religia biblijna „odmitologizowała", oczyściła i przezwyciężyła dawny mit Prometeusza. Zniosła ona stare przeciwstawienie między religią a techniką i odtąd nie ma tu już dylematu, nie trzeba wybierać jednej z alternatyw, ale trzeba dokonać syntezy. Od tej chwili to, co święte, lepiej się odróżnia od tego, co świeckie, po to, by obydwa mogły się lepiej zjednoczyć. Odtąd legendarna, ahistoryczna i wyobrażeniowa zawartość mitu znika, a jej miejsce zajmuje żywa rzeczywistość historii, rzeczywistego spotkania żywego Boga i człowieka w łonie historii.

Niestety trzeba przyznać, że dziś jeszcze nawet niektórzy chrześcijanie mówią i postępują tak, jak gdyby nie wyszli poza stadium myśli mitycznej. W dalszym ciągu mieszają oni to, co święte, z tym, co świeckie, i historię doczesną z historią świętą. Lubią oni ten łatwy i podejrzany chwyt apologetyczny, który polega na przypisywaniu grzechowi wszystkich nieszczęść zalewających świat, wszystkich niedostatków i porażek techniki. Jeśli pomimo całego postępu technicznego jest jeszcze na świecie tyle niesprawiedliwości, tyle nędzy ekonomicznej i społecznej, jest to według nich znakiem, że człowiek ma zbyt małą wiarę w Boga i w to, że zbawienie świata zawarte jest tylko w Kościele Chrystusowym. Zapominają tylko dodać, o jakie zbawienie tu chodzi: o wybawienie ziemskie, o zniesienie niesprawiedliwości społecznych i zwycięstwo nad epidemiami czy też o zbawienie nadprzyrodzone, to, które wyzwala duszę od grzechu i czyni ją godną i zdolną do przyjęcia Boga.

NADZIEJA CHRZEŚCIJAŃSKA

Trzeba już kończyć. Wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, wskazuje nam, gdzie trzeba szukać odpowiedzi na zagadnienie zawarte w tych rozważaniach.

Z prawdy, że technika jest dziełem człowieka wynika, że będzie ona dla człowieka tym, co on z niej zrobi.

Tylko od samego człowieka zależy, czy technika, wynaleziona przez niego w celu wyzwolenia ludzkości, pewnego dnia nie stanie się w jego rękach narzędziem zniszczenia.

Tak samo jest z religijnym znaczeniem techniki. Może ona odwracać człowieka od Boga, ale może także stać się narzędziem służącym miłości bliźniego i sposobem chwalenia Boga, ponieważ dzięki niej możemy jasno odczuć, że nawet bezwładna materia nosi na sobie piętno Ducha (Gen I 2), że jest ona stworzona przez Ducha Bożego dla rozkwitu ducha ludzkiego. Ale, powtórzmy to raz jeszcze: sam człowiek zadecyduje o tym religijnym znaczeniu techniki; do niego należy wyjawienie i podjęcie tego znaczenia.

Inaczej mówiąc: zagadnienie możliwości pogodzenia techniki i religii jest przede wszystkim zagadnieniem praktycznym. Jest to dla wierzącego zadanie do podjęcia, synteza do dokonania. To synteza nadziei chrześcijańskiej.

Nadzieja chrześcijańska nie jest monolitem, ponieważ chrześcijanin jest nie tylko chrześcijaninem, ale także człowiekiem, takim samym jak inni. Jako taki należy on — w podwójnym znaczeniu, biernym i czynnym — do doczesnej historii ludzkości, a postęp techniczny jest jej główną sprężyną. Jednakże chrześcijanin usły-

szał wezwanie Boga, przez wiarę otwarł się na zbawcze działanie słowa Bożego, które zstąpiło z nieba po to, by objawić światu Boga: *qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Przez wiarę chrześcijanin należy (znowu w podwójnym sensie: biernym i czynnym) do historii świętej, której źródłem jest interwencja Boga w historii.

Dlatego właśnie nadzieja chrześcijańska jest syntezą ziemskiej nadziei ludzkiej, opartej na technice, z teologiczną cnotą nadziei, przez którą człowiek ufa, że Bóg przeprowadzi zbawcze dzieło dokonywane w świecie przez Jego Słowo i Ducha.

Obie te nadzieje nie mogą istnieć obok siebie, ale muszą się wzajemnie przenikać. Złączenie obydwóch składników nadziei chrześcijańskiej dokonuje się w miłości bliźniego i wypływającej z niej etyce chrześcijańskiej, albo — jak mówi święty Paweł — przez „owoce Ducha". Bo według św. Pawła owocem działania Ducha w duszy wierzącego jest: „Miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość i wierność" (Gal V 22, 23).

Oczywiście te owoce Ducha są darami z wysokości. Ich pierwszą funkcją jest wyzwolenie duszy i przygotowanie jej dla tajemnicy Boga i Jego zbawczej miłości. Ale niemniej są to też nieocenione wartości ludzkie. Są one najlepszą ochroną dla życia wspólnego i najmocniejszą obroną przeciw możliwym nadużyciom techniki. One to stanowią ten „naddatek duchowy", którego żąda Bergson w „Dwóch źródłach moralności i religii".

Ks. Albert Dondeyne
tłum. A. T.

M. - DOMINIQUE CHENU O.P.

KU TEOLOGII TECHNIKI

Fizyczne, psychologiczne, moralne, czy religijne konsekwencje rozwoju techniki wzbudzają niepokój z różnych powodów. Tak już jest, że wspaniałe odkrycia, odsłaniające nowe wartości i aspekty rzeczywistości, zazwyczaj pochłaniają człowieka do tego stopnia, że chwilowo pod wpływem przesadnej egzaltacji podnosi je do rangi absolutu. Ten błąd może być bardzo poważny, jednakże nie przesądza o nieludzkości samej techniki. Chcielibyśmy zejść głębiej i na tym poziomie wykryć racje niepokoju, które tkwią nie w przemijających sytuacjach, ale w samej naturze techniki i związane są z wpływem, jaki z reguły wywiera ona na los człowieka. Chcemy wyjaśnić dlaczego wielu ludzi albo ucieka od techniki, albo przynajmniej żywi wobec niej zastrzeżenia, oparte na jakiejś domniemanej, wewnętrznej skazie techniki, a więc uzasadniane przez religijną prawdę o człowieku i przez chrześcijański światopogląd.

DESAKRALIZACJA ŚWIATA

Geograficzne i społeczne rozprzestrzenianie się postępu technicznego posiada pewne konsekwencje, których nieubłagana regularność niepokoi ludzi wierzących. Postęp techniczny pociąga za sobą rozkład religijnych obyczajów i tradycji człowieka, a przede wszystkim zanik duchowej wrażliwości na tajemnicę bóstwa. Socjologowie w swych ankietach stwierdzają najpierw rozpadanie się praktyk religijnych, a zaraz potem samego zmysłu religijnego, wszędzie tam, gdzie dociera cywilizacja, nazywana techniczną i w miarę tego jak dociera. Dzieje się tak nie tylko na Zachodzie, w strefach działania chrześcijaństwa. Zjawisko to obserwujemy jeszcze wyraźniej na rozległych terytoriach wszystkich innych religii — muzułmańskiej, hinduskiej, buddyjskiej, konfucjańskiej — wprowadzenie potęgi technicznej kruszy najbardziej podstawowe wierzenia. Jeśli chodzi o religie naturystyczne i animistyczne ich żałosna katastrofa bywa kompletna, a towarzyszy jej, rzecz dziwna, jakiś renesans wynaturzonej mistyki.

Weźmy np. jedną wieś, wierną własnej rzemieślniczej ekonomii, pewnym miejscowym ramom psychologii chłopskiej, własnym folklorystycznym rozrywkom. Wprowadźmy tam fabrykę, która zmobilizuje czwartą część dorosłych mieszkańców i wciągnie w orbitę wpływów młode pokolenie. Wróćmy tam za 10 lat: dotychczasowa wspólnota chrześcijańska nie tylko będzie o połowę uszczuplona, ale straci zdolność inwencji, dynamizm i radosne ożywienie, przestanie być czynnikiem humanizującym środowisko. Te proste doświadczenia można mnożyć i rzeczywiście powtarzają się one w tysiącach konkretnych wypadków pod różnorodnymi postaciami, których wspólnym mianownikiem jest najwyraźniej wstrząs odbijający się na całej postawie jednostki ludzkiej i grup społecznych. Wstrząs ten wynika z techniki i technicznego sposobu myślenia, a nie tylko z samego dobrobytu, jak twierdzą upraszczający to zagadnienie moraliści.

Oczywiście grają tu też przyczyny uboczne, zresztą dosyć głębokie jak np. opór przejawiany przez każdą religię wobec zmiany zwyczajów, w których dotąd znajdowała ona swoje socjologiczne oparcie. Historia, nie wyłączając historii chrześcijaństwa, jest wymownym świadectwem tego smętnego bezwładu, który trzeba przełamywać za pomocą powracania do czystości ewangelii. Jednakże jeśli chodzi o nasz przykład, główną przyczyną jest sama natura czynności technicznych, które same przez się muszą wywołać rozkład „zmysłu tajemnicy".

Opanowanie sił natury przez człowieka niesie ze sobą nie tylko nieporządek nieuzasadnionej pychy, ale także eliminację sakralnej interpretacji zjawisk naturalnych, dotychczas przypisywanych mocy boskiej. Samorzutnie nasuwa się tu na myśl człowiek pierwotny, który czcił ogień, słońce, burze i płodność; prymitywnie, nieraz z błędami, ale w gruncie rzeczy słusznie dostrzegając w tajemniczych i wspaniałych mocach natury ukrytą obecność wyższej mocy. Ale nie tylko dla zacofanego tubylcy świat zapełniają bogowie, których ubłaganie jest rzeczą czarownika; „cywilizowany" chrześcijanin, muzułmanin czy buddysta samorzutnie wyczuwa obecność Boga w przyrodzie, a niemożność rozszyfrowania jej nieznanych sił podtrzymuje i pobudza jego uczucia religijne. Po odkryciu tajemnic i opanowaniu sił, obecność Boga zaciera się, najpierw w wyobrażeniach, a potem w pojęciach ludzkich. Mędrcy przejdą ponad wtórnymi przyczynami i odwołają się do Pierwszej Przyczyny; będą przypominać, że celowości jakie dostrzegamy w ziemskich losach rodzaju ludzkiego, nie eliminują celu ostatecznego i że tylko ten cel nadaje zarówno historii jak i przedsięwzięciom jednostek całościowy sens i ludzką, a nie tylko instrumentalną wartość. Jednakże takie rozróżnienia przesuwają religię

i zmysł religijny ku jakiejś hermetycznej analizie, w której przemieszcza się też gwałtownie granica między tym, co święte, a tym co świeckie. Świat ulega desakralizacji (co często miesza się nieściśle z „dechrystianizacją").

Prawdą jest, że technika, opanowanie świata dokonane przez człowieka dzięki potencjałowi technicznemu desakralizuje całe strefy przedmiotów naszego poznania i odruchy naszej umysłowości. Człowiek czytający dziś Biblię musi stale z wysiłkiem nastawiać specjalnie umysł, żeby uchwycić prawdę Bożą w pobożnych zdaniach, które, nie zważając na przyczynowości ludzkie, na każdym kroku przypisują Bogu działanie przez przyrodę i przez wydarzenia historyczne. A przecież dzięki technice człowiek istotnie zaczyna wkraczać w wytwarzanie świata; i słusznie sobie przypisuje tę moc, to on nadaje światu jego wartość i porządek i na tej podstawie ustanawia prawa, zdobywa i utwierdza własną niezależność. Świat jest „świecki" w samej swej naturze i w swej historii. Na tym poziomie interwencja Boga nie może już występować jako konkurencja, ani nawet domagać się udziału w racjonalnej, wyliczonej, mechanicznej i skutecznej działalności człowieka. Czy Bóg traci swoją rację bytu? Oczywiście nie i Jego „obecność" nie jest nawet uszczuplona. Jednakże w tej zdecydowanie technicznej cywilizacji prawdziwe doznanie religijne ustala się i wypowiada umysłowo poprzez autonomię tego co świeckie, wynikającą z coraz wyraźniejszego rozróżniania sakralności i świeckości.

Ta sytuacja wymaga przeprowadzenia prawdziwej rewolucji w sferze nawyków wyobrażeniowych i umysłowych. Jeżeli religia rodzi się z wiary w Słowo Boże, to owa wiara będzie musiała się uwalniać z narostów pierwotnej niewiedzy i odkrywać na nowo i z całą świeżością rzeczywistą obecność Stworzyciela w samym wnętrzu budującego się świata, autonomicznego i wielkiego dzieła ludzkiego. Marną byłaby taka teologia, która odbierałaby Bogu to czego dokonała współtwórcza wolność ludzka. Jak to historycy słusznie zauważyli, religia Chrystusowa, utrzymywana w całej prawdzie, także odbiera przyrodzie jej duszę, także ją desakralizuje. Wiara w Słowo Boże nie zasadza się na przyrodzie ani nie bierze jej sobie za przedmiot poznania i opanowania. Bóg nie ukrywa się na krańcu, zawsze tymczasowym, naszej nauki i nie może nam służyć do zatykania dziur naszej niewiedzy. Pierwszym prawem racjonalności naukowej i technicznej kosmosu jest nie zastrzeganie z góry nieprzekraczalnych dla nadziei granic, chronionych przez tajemnice i zakazy. Niechaj przyroda się objawia, niechaj dokonuje się panowanie człowieka, a wiara będzie żyć na swoim własnym terenie, z upodobaniem zajmując się własnym przedmiotem, bez niechęci dla

przedmiotów, cdkryć i porządkującej roli rozumu, który jest obrazem Boga.

Tak więc kwestionuje się dziś i żąda się rewizji stosunków między tym co świeckie i tym co sakralne. Bo to, co jest sakralne, może powrócić do dziedziny świeckiej, a to co świeckie może przejść do tego, co sakralne. Granica jest tu otwarta, żadna obiektywna zasada nie może przydzielić raz na zawsze wszystkich rzeczy na właściwą stronę. To co świeckie nie jest bynajmniej pozbawione autonomicznej wartości, ani obciążone jaką bądź winą, że nie znajduje się w strefie bezpośredniego doświadczenia Boga. Zarysowanie tych granic należy do historycznego działania ludzkości, a era techniki jest związana z tym porządkiem. Sprzyjając zanikowi pewnego rodzaju sakralności, przyczynia się ona do oczyszczenia i do prawdy poznania „religijnego". Bądźmy spokojni: im bardziej człowiek opanowuje przyrodę, tym bardziej staje się ona tajemnicza, ponieważ humanizując się, bierze udział w tajemnicy człowieka. Dla teologów jest tu dobra okazja do przestrzegania ostrożnej miary w uznawaniu, co w chrześcijaństwie ma istotnie charakter sakralny, a zarazem do głębokiej afirmacji praw samej sakralności.

Nie jest to zresztą praca wyłącznie dla teologa: doświadczenie w którym uczestniczymy narzuca wszystkim i każdemu chrześcijaninowi z osobna nowy rodzaj obecności i skutecznego działania w świecie. Powinniśmy wyjść już z „cywilizacji chrześcijańskiej", w której całe dziedziny: aparatu ekonomicznego, społecznego i kulturalnego zależały, bezpośrednio lub przez osoby podstawione, od pewnego zmysłu sakralności, ogarniającego rytmy i odruchy życia zbiorowego. To było — jak to się mówi *post factum* — zastępstwo, które Kościół wziął na siebie; obecnie stoi on twarzą w twarz ze swoim własnym zadaniem, które polega na wydawaniu prawdziwego świadectwa Słowu Bożemu w świecie „świeckim", w ludzkości działającej autonomicznie, choć poddanej wpływowi łaski. To jest właściwe posłannictwo Kościoła. Czas zastępstw już minął, Kościół jest „misyjny", a cywilizacja techniczna jest dzisiaj terenem jego misji.

RYZYKO WOLNOŚCI

Technika, będąc podbojem przyrody, musi być także wyzwalaniem człowieka. Pewne formy spirytualizmu opierają się na fałszywej ocenie ludzkiego kontekstu i warunków wolności. Można to łatwo zauważyć w polityce i ekonomii, dla których w ciągu XIX wieku, ten „spirytualizm" był, jeśli tak można powiedzieć, natchnieniem.

Słuszne potępienie fałszywego liberalizmu nie powinno prowadzić w stronę krańcowego kolektywizmu. Zagadnienie jest trudne. Jego rozwiązanie zależy niewątpliwie od charakteru przyjętej, mniej lub więcej wyraźnie sformułowanej antropologii filozoficznej, od tego, jak pojmuje się naturę ludzką. Nawet w obrębie ortodoksji katolickiej można się więc spodziewać różnych rozwiązań.

Głębokie przemiany, wywołane przez triumf techniki, dokonują się wewnątrz człowieka przede wszystkim na tym odcinku, gdzie się spotyka on z materią, gdzie się w nią jakby zanurza, w punkcie styku, w którym duch przezwycięża materię, wcielając się w nią. Dlatego problem cywilizacji technicznej, to nie tylko problem równowagi moralnej jednostek. Rozwój tej cywilizacji zmusza do przemyślenia na nowo samego pojęcia istoty ludzkiej, w nowym świetle stawiając odwieczne spory, w których substancjalną jedność ludzkiego *compositum* przeciwstawiano ukrytemu dualizmowi zakładanemu przez wszystkie, skrajne spirytualizmy.

Czy człowiek, który jest duchem, jest także w swej istocie materią? Stawiając to pytanie, znajdujemy się blisko źródeł oporu i niechęci, które myśl chrześcijańska pewnego typu przejawia wobec techniki. Opór i zastrzeżenia są zrozumiałe, skoro wchodzi tu w grę wybór określonej koncepcji człowieka. W Kościele zawsze będą platonicy i idealiści, niechże jednak wiedzą z góry, że w nowej cywilizacji, dzięki jej „materializmowi", będą musieli czuć się nieswojo.

Obawy idealistów wynikają z przewidywanej lub doznawanej niemożności pogodzenia determinizmów techniki z inicjatywami ducha, skrajnie zracjonalizowanej struktury organizacyjnej ze swobodą inteligencji twórczej i wreszcie podporządkowania zbiorowości z wolnością osoby. Klasyczny proces wytoczony technice przez idealistów ma swe uzasadnienie i z korzyścią dla ludzkości ujawnia on dobitnie związek zachodzący pomiędzy funkcją wytwarzania a ludzkim losem, dzięki czemu możemy w nowych warunkach XX wieku ocenić niebezpieczeństwa i ryzyko wolności.

Na to, żeby to wielekroć opisywane ryzyko wymierzyć i przypisać je właściwym czynnikom, trzeba wykryć jego powody i korzenie w ludzkich warunkach wolności, a mówiąc ściślej: w strukturze osoby ludzkiej jako podmiotu wolności. Na płaszczyznie inicjatywy, odpowiedzialności, wysiłku i przymusu, rozwoju indywidualnego i społecznego — osoba i wolność są ściśle współmierne.

Jeśli osobowość i wolność mogłyby zapuścić korzenie i rozwijać się w pełni tylko w oderwaniu od materii i jej determinizmów — a odnosi się to tak do determinizmów biologicznych, ekonomicznych, produkcyjnych, jak i do determinizmów związanych z samym racjonalnym systemem — jeśli osobowość i wolność można

pojąć tylko przez nadludzki, czy (użyjmy tego słowa) anielski wysiłek duszy zwróconej ku wiecznym ideom rzeczy czy zdarzeń, przez ponadczasową kontemplację rzeczywistości i zrządzeń Bożych, w których tkwi ostateczna prawda i sens przyrody i dzieł ludzkich — to istotnie zajmowanie się techniką było by niezgodne z ostatecznym celem i powołaniem człowieka.

W rozumieniu idealistów człowiek i jego działanie składa się z dwóch części, oczywiście skoordynowanych, ale nie istotnie zjednoczonych. Wszystkie działania fizyczne, psychiczne i ekonomiczne, których jego ciało dokonuje, nie mogą mieć żadnego związku z jego wolnością i doskonaleniem duchowym. Są one przejawem tej drugiej części duszy (rozumu i woli), która obrócona ku światu przywiązuje się do panowania nad rzeczami, zajmuje się wykrywaniem ich przyczyn, zdaje się należeć do ziemskiego królestwa, w którym dominuje próżna ciekawość, a przypadek rządzi historią. Takie czyny mogą mieć ze zbawieniem związek tylko czysto zewnętrzny. Wytrawni teologowie i bezsporni mistrzowie życia wewnętrznego wykładali tego rodzaju filozofię człowieka. Ich uczniowie muszą być oporni wobec cywilizacji, w której technika pretenduje do roli źródła wartości ludzkich.

Jeżeli jednak jest w rzeczywistości przeciwnie — jeśli przez współistotność ducha i materii człowiek jako istota cielesna jest solidarny z kosmosem, okazuje się, że jego doskonałość nie polega na przezwyciężaniu „istnienia w świecie, ale na urzeczywistnianiu w tym świecie pełnej równowagi ontologicznej i moralnej. Człowiek nie jest obcokrajowcem, który zstąpił z innego świata; może zrozumieć samego siebie tylko o tyle, o ile odnawia cały kosmos biorąc go w posiadanie, powoli przenikając go swoim duchem, czyniąc go racjonalnym, podobnie jak przez cnotę czyni poddanym rozumowi własne ciało. Przez taką immanencję w świecie, transcendencja ducha nie ponosi szkody, ponieważ w tak pojętej współistotności ciała i duszy właściwe istnienie ducha pozostaje nienaruszone. Prawda ludzka, ta boska prawda o człowieku, polega na tym, że duch przenika dogłębnie dziedzinę ciała, zarówno własnego, jak i tego całego ciała świata, które w człowieku znajduje swoje dopełnienie i wykończenie. Człowiek staje się jak gdyby demiurgiem świata, odpowiedzialnym przed Stwórcą za dzieło, w którym ma swój udział, według praw opatrzności wpisanej w przyrodę w sposób ukryty, ale jednocześnie jaśniejący. Dopełniając świat, człowiek dopełnia sam siebie.

W takim ujęciu wolność nie przemieszkuje w duszy oddzielonej od ciała, tak samo jak osobowość ludzka nie mieści się cała w tym, co duchowe. Fakt, że osobowość istnieje nadal po śmierci ciała, nie powinien prowadzić do przekonania, że materialność nie ma

związku z osobowością. Osoba ludzka, zawierając w sobie ład właściwy każdej materii, zbiera w sobie wszelkie działalności ludzkie, nawet te, którymi rządzą determinizmy geograficzne, ekonomiczne, wytwórcze czy też przynależne do zwykłych instynktów naturalnych. To wszystko jest „materiałem wolności". Postęp duchowy nie wypełnia się dzięki wolności opartej na obojętności wobec tych wszystkich rzeczy, jakby ponad przedmiotami i instynktami. Przeciwnie: pierwszą cechą wolności człowieka jest różniąca go od zwierząt zdolność do stwarzania sobie środowiska. Można mówić, że to środowisko jest sztuczne, ale „sztuka leży w naturze człowieka" (J. Lacroix). Wiedząc o tym wszystkim nie można udawać, że się nie rozumie ryzyka zawartego w tej wolności, nawet i wtedy, kiedy się jej nie powierza technokratom. Można jednak podjąć to ryzyko, jeśli się dobrze poznało naturę wolności ludzkiej i jeśli się przyjmuje jej warunki.

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIE CZŁOWIEKA

Chodzi tu nie tylko o wewnętrzny sposób postępowania każdego człowieka. *Homo technicus*, związany z materią, współtwórca świata, zdolny do tworzenia sobie własnego otoczenia, posuwa naprzód historię. Mit postępu mógł wywoływać błędy i złudzenia, jednakże tu znajdują się jego ontologiczne korzenie: cywilizacja techniczna jest etapem losu człowieczego, rozgrywającym się na nieznanym jeszcze kontynencie. „Po skończeniu eksploracji świata zaczyna się eksploracja człowieka. Człowiek nowoczesny odkrywa samego siebie i wyobraża sobie, że odnalazł siebie jako uprawnionego stwórcę. Ponad różnorodnością terytorialną, rewolucja powszechna ujawnia nowy świat. Rewolucja przemysłowa stała się czymś trwałym. To ona rozbija tradycyjne struktury społeczne. Ona także wzbudza w głębi świadomości jeszcze dużo poważniejsze przemiany. Kościół spotyka nowego człowieka. Trzeba, żeby on mógł znaleźć swe miejsce w Kościele. To jest konieczne dla jego zbawienia, a także i dla Kościoła, aby mógł on wypełnić uświęcenie świata. Jeśli ten nowy człowiek przeciwstawia wierze nowe opory, to jednocześnie daje też łasce i miłości Bożej nieznane dotąd możliwości wyrazu" [1].

Chrystianizm musi być powszechny nie tylko w przestrzeni, ale także i w czasie, jako w jednostce rytmu ludzkości, odmierzanej rozwojem cywilizacji, z których każda wnosi do budowy swoje własne bogactwo. Gdyby zamiar wiązania wiary w Chrystusa i sukce-

---

[1] J. Thomas: *Le monde de l'industrie et la foi* w „Etudes" luty 1960.

su Wcielenia z umysłowością pretechniczną był świadomy — byłby bluźnierczy; przetrwał on tylko w niejasnych odruchach, w małoduszności i w lęku i przesyca, niestety, tkanki naszych nawyków psychologicznych i religijnych.

„Religia" postępu jest marną laicyzacją wiary chrześcijańskiej; prawdziwą reakcją przeciw takiej perwersji będzie przeżywanie wiary z myślą o tym, co ma przyjść, dążenie do końca czasów, w których poprzez rekapitulację w Chrystusie, dokona się wypełnienie historii, a nie jej zanik. Jest tajemnicą, w jaki sposób Królestwo Boże przejmie w swoją zbawienną transcendencję zawartość całej historii ziemskiej i jak zgromadzi w darmo danej szczęśliwości dobre owoce wszystkich etapów historycznych i wszystkich cywilizacji. Niszczylibyśmy tajemnicę, gdybyśmy rezygnowali z tego, że „we wnętrzu naszym wzdychamy, wyczekując przybrania za synów Bożych" (Rz VIII.).

M.-Dominique Chenu OP
tłum. A. T.

CLAUDE SOUCY

TECHNIKA I FILOZOFIA

I

Sukces techniki w centrum współczesnego świata jest rzeczą zastanawiającą. To także sukces nauki, która stanowi podstawę techniki tak jak technika jest dla nauki sprawdzianem. Wydaje się, że położenie nacisku na technikę — jest rzeczą słuszną, ponieważ wiąże się ze stopniowym, ale chyba już dokonanym, zanikaniem naukowca typu spekulatywnego i samotnego. W naszych nowoczesnych laboratoriach, przy olbrzymich cyklotronach, pracują razem naukowcy tak podobni do swych braci inżynierów, że prawie się już od nich nie różnią, pracując w zespołach i dotykając bezpośrednio materii.

Zmieniła się też mentalność uczonych. Technicyzm zastąpił dawny, naiwnie zdobywczy racjonalizm. Racjonalizm rościł sobie prawo do wytłumaczenia wszystkiego i zakładał, że realistycznie pojmowanym prawom natury podlega cała rzeczywistość. Technicyzm akceptuje czasowość i niepewność własnych hipotez, ale chce się ich trzymać we wszystkim. Dawniej wierzono, że się wyjaśni tajemnicę, obecnie przestano się nią interesować. Trzeba by też podkreślić wpływ warunków pracy. Młodzi naukowcy zdają sobie sprawę, że muszą zrobić karierę w ciągu kilku krótkich lat naukowej płodności. Walka konkurencyjna jest ostra, — a towarzyszy jej również zmaganie z trudnościami związanymi z samą pracą. To wszystko narzuca tempo życia tak szybkie, że nie pozostaje w nim miejsca na nic, poza mniej lub bardziej biernym wypoczynkiem. Ale i podczas wypoczynku technik z twórcy stając się konsumentem pozostaje w więzach techniki. Pod tym względem życie dzisiejszego naukowca okazuje się równie „odhumanizowujące" jak życie robotnika wielkiego przemysłu.

Oto jest tło postawy wielu młodych uczonych: zostawiają oni starszym kolegom przywilej refleksji, ponieważ sukcesy naukowe,

a przede wszystkim społeczne, dają im tę możliwość; jednocześnie kwestionują autentyczną wartość refleksji, a także jej dopasowanie do prawdziwych problemów, na tej zasadzie, że starsi naukowcy są stale wyprzedzani przez gwałtowny rozwój techniki. Na tej płaszczyźnie nie widać wyjścia z dylematu, mamy tu do czynienia z prawdziwym zatruciem.

Po drugie trzeba też zaznaczyć, że to zatrucie dotyczy również nie-techników. Pominąwszy nawet sprawę wolnego czasu, wszechmocnego panowania techniki, oczekuje, więcej, domaga się, żąda cała działalność człowieka. Technika obejmuje sprawy ciała i sprawy duszy: normy techniczne określają stosunki między-ludzkie, regulują problemy życia małżeńskiego i narodzin, tak, jak uregulują śmierć, a w tej rozpiętości całe życie społeczne, polityczne i religijne.

Żyjemy w wieku, w którym rządy co tydzień zwracają się do instytutów badania opinii publicznej i nie mogą bezkarnie zaniedbywać ich wskazówek. W wieku tym wydziały humanistyczne i prawnicze wzbogacają się o katedry socjologii i ekonomii.

A przecież nasze społeczeństwo jest zagrożone śmiercią i to nie w tym znaczeniu, które nasuwa się na myśl. Zagadnienie proletaryzacji robotniczej zostało już w wielu miejscach rozwiązane, tak samo rozwiązuje się zagadnienie dekolonizacji, nie bez dobrze znanych trudności.

Prawdopodobnie wojna atomowa, czy psychologiczna, także nie będzie naszą zgubą — te zagadnienia zostały lub zostaną rozwiązane. Jeżeli nasze społeczeństwo — umiera, to umiera z nudów. To jest prawda tak codzienna, że się jej już prawie nie zauważa. chociaż jest ona wszędzie obecna: w pracy i w wolnym czasie, na wsi i w mieście, w życiu politycznym, które nikogo już nie obchodzi, w nauce, która pasjonuje już tylko dorywczo, w sztuce ograniczonej do zużywających się środków i w jeszcze bardziej ograniczonej reklamie, niechętnej towarzyszce sztuki. Nuda wędruje na falach radia, rozlewa się na matowych ekranach telewizorów, narzuca się wszędzie, hipnotyzuje i skłania do ziewania miliony ludzi. Nuda sączy się z aseptycznych ścian Skandynawii, nudę osładza się ustawicznym żuciem gumy. Afryka i Azja będą zbyt zajęte przez parę dziesiątków lat, żeby odczuć tę chorobę; ale jeśli dorośli ze Starego i Nowego Świata znoszą jakoś tę nudę, młodzież nie chce jej przyjąć i bezsilny protest „band chuligańskich" nie oszczędza ani Zachodu, ani Wschodu. Człowiek dzisiejszy, zarówno twórca, jak i użytkownik techniki, nudzi się pomimo niej, albo też wskutek niej.

Co oznacza ta powszechna nuda, której istnienia nie może zakwestionować żaden trzeźwy obserwator, o ile go stać na całościo-

wą wizję świat? Istnienie celu rodzi ciekawość i twórcze tendencje. Świat, w którym się ludzie nudzą, to świat pozbawiony celu, świat samych środków. Oczywiście chodzi nam o to, że jest pozbawiony celów *świadomych*. Trzeba się będzie zastanowić, czy świat techniczny nie jest w swej całości — i może dziś bardziej niż kiedykolwiek — skierowany ku jakiejś wartości. Wystarczy nam narazie to, że zapomniał o niej szary człowiek, a nawet sam technik wprawiający w ruch maszynę. Bo przecież wszechmocna na płaszczyźnie środków technika nie stwarza celów. Taki na przykład mózg elektronowy, który umie lepiej od swego twórcy rozwiązywać wszelkie zadania matematyczne nie potrafi ich sam sobie stawiać. W tę pozbawioną wyjścia dialektykę środków, z których jedne odsyłają do drugich, trzeba koniecznie wstawić coś innego.

*

Spontanicznie zwracamy się najpierw do technika. W każdym uczciwym rzemieślniku, tkwią jakieś zasoby zdrowego rozsądku i wydaje się, że na nich można oprzeć nadzieję: ostatecznie w naszym świecie tylko jeden technik porządnie wykonuje swoją pracę. Ale przydało by się, żeby w jakimś punkcie zetknął się on z niemocą własnej techniki — a takiej porażki nie ma ani w dziedzinie faktów ani w dziedzinie myśli.

W dziedzinie faktów technika cieszy się powodzeniem i nawet wtedy, gdy napotyka na jakąś przeszkodę, to jest ona także techniczna i jako taka nie kwestionuje samej techniki, a tylko nasuwa myśl o wyborze inych środków. Aby przekonać technika do wyjścia z własnego kręgu, trzeba by go skonfrontować z rzeczywistością innego typu, tymczasem jego choroba polega na ślepocie wobec wszystkiego, co nie jest techniczne. Z tej strony krąg jest szczelnie zamknięty.

W dziedzinie myśli przyszła prawdziwa porażka racjonalizmu, którego granice rzeczywistość zawsze w końcu przekraczała. Nie ma jednak porażki technicyzmu, który jest tylko doktrynalną projekcją sukcesu właściwej działalności technicznej. A więc z tej strony tak samo nic nie może wyrwać technika z jego wewnętrznego świata: ten krąg, tak jak i pierwszy, jest w ten sam sposób zamknięty.

Zwracamy się więc nie do technika ale na przykład do polityka. Jakżeby jednak on jako laik mógł uniknąć uwodzicielskiego prestiżu techniki, pogłębionego w dodatku przez ezoteryzm. Politykowi technika służy jeszcze lepiej niż technikowi. Tutaj także inflacji środków towarzyszy postępujące zanikanie celów. Polityk wycofujący się ze świata celów utożsamia się z tym, kogo począt-

kowo zatrudniał. W końcu tego procesu trzeba będzie, żeby technicy stali się królami, albo królowie technikami. Technokracja staje na miejscu polityki, a panowanie środków na miejscu panowania celów.

Nie warto się zastanawiać, czy to technik zajmuje dziedzinę, którą opróżniła dymisja nie-technika, czy też przeciwnie: zalew techniki poprzedza wycofanie się tego, co do techniki nie należy; oba te fakty są wzajemnie współzależne i wydaje się, że wszystkie drogi jakiejś całościowej pedagogiki są zamknięte.

*

Szukając rozwiązania, filozof zaczyna z kolei badać własne uwarunkowanie i odkrywa, że i on, jakby na dwóch poziomach, podlega alienacji technicznej. Najpierw dlatego, że sam jest technikiem. Jako specjalista w dziedzinie myśli i języka jest także więźniem dialektyki samych środków. Najbardziej dławiąca wydaje się tu technika historii: kompilacje danych autorów, których niezależną, ponadczasową myśl trzeba oddać z maksymalną wiernością — ten ogólny przegląd, w którym Pascal, Hume, Kierkegaard i Platon, Leibnitz i Parmenides układają się obok siebie w jakiejś wiecznej teraźniejszości. Zainteresowanie wyłącznie tym, co należy do istoty zjawisk uniemożliwia pełne zdanie sobie sprawy z tego, co istnieje aktualnie.

Jednakże jeszcze głębszą alienację odkrywa filozof wtedy, gdy patrzy na siebie jako na nie-technika. Trzeba tu poświadczyć istnienie szacunku, jaki młody metafizyk odczuwa wobec swoich kolegów „naukowców", psychologów czy socjologów, których uważa za bóstwa. Istnieje silna pokusa pójścia w kierunku nauk socjologicznych, wyrzeczenia się lodowatej samotności metafizycznych szczytów i zejścia na przystępne łąki psychologii pracy, socjologii wsi czy etnologii. Tam czekają uczonego kredyty, katedry i korzystne stanowiska. A przede wszystkim wydaje mu się, że będzie tam pracować w zgodzie z rzeczywistością, konkretnie i skutecznie, zamiast budować wyczerpujące i jałowe rusztowania pojęciowe, które, jak świadczy historia, nie wytrzymują próby czasu.

*

Społeczeństwo nowoczesne ofiarowuje młodemu filozofowi tylko przestawienie się na inny zawód, a starszemu niemodny *cursus honorum* i roztargniony uśmiech spieszących się ludzi.

Jeśli jednak — za jakąż cenę — filozof nie chce się zgodzić na takie postawienie sprawy, jeśli należy do tych, którym możliwość

klęski cywilizacji nie daje spać po nocach, pozostaje mu tylko przebrnięcia przez wąską bramę wyzwolenia siebie jako osoby.

Podkreślamy, że jest to wyzwolenie osobowe, a nie indywidualne. Już Platon chciał, żeby człowiek wyzwolony stał się wyzwolicielem i wrócił po innych do „jaskini". Może dziś lepiej potrafimy dostrzec właściwą rolę świadomości filozofa jako pośredniczki między dwoma etapami świadomości zbiorowej. Być może w filozofii nie ma więcej uroku niż w polityce; nikt nie jest niezastąpiony i spekulacja myślowa, równie dobrze jak życie publiczne, potrafi wydostać ze swej rekwizytorni genialnego pajaca, którego gdy odegra swą rolę jak wyciśniętą cytrynę odrzuci do śmietnika historii. Niemniej prawdą jest, że decydująca przemiana może się tu dokonać, tak samo jak w przyrodzie, w jednej lub tylko w kilku wyjątkowych świadomościach osobowych, które stają się potem katalizatorami świadomości zbiorowych.

Na czym polega dziś to zagadnienie. Ważne jest ostateczne wyjaśnienie tego, ku czemu technika kieruje się nieświadomie, celu do którego dąży po omacku, ryzykując, że go w ogóle nie osiągnie. Zbiorowa pedagogia wymaga doktryny w pewnym sensie profetycznej, to znaczy należącej już do przyszłego porządku rzeczy. Nie chodzi o to, żeby przypominać jakieś poprzednio istniejące poznanie: (i na tym właśnie polega trudność), ale raczej o to, żeby dotrzeć do intuicyjnej percepcji tego, co ma przyjść, żeby umieścić rozum wskazujący cele na jednej płaszczyźnie z rozsądkiem organizującym środki.

Wszechobecna technika stara się obniżyć z kolei to posłannictwo filozofa. Przedstawia się je na przykład jako konieczność opracowania nowych narzędzi dla myśli, nowej logiki. Potrzeba takich nowych narzędzi jest oczywista, ale gdybyśmy rolę filozofa chcieli ograniczyć do ich wynalezienia, to z góry przyznawalibyśmy się do klęski. Filozofia bowiem jako taka nie chce być uważana jedynie za środek, tak, jak i osoba, dla której stanowi najwyższą przyrodzoną sferę działania. A w ratowaniu cywilizacji pomaga bezinteresownie i jakby z nadmiaru, ale tylko wtedy, gdy się w filozofii szuka czegoś, co cywilizację przerasta. W ten sposób właśnie historyczna rola systemu Hegla, którym dzięki Marksowi i Leninowi żyje połowa ludzkości, nie była ani zamierzona ani przewidziana przez profesora z Jeny...

Tylko i wyłącznie filozof rozpoznający w sobie podwójną alienację techniczną, o ile uda mu się w dzisiejszej cywilizacji urzeczywistnić własne powołanie, może znaleźć odpowiedź na te problemy. Pod warunkiem, że wyrzeknie się najpierw przemieniania świata po to, by lepiej rozwiązać tajemnicę historii.

II

Postawa antytechnicystyczna odrzuca realizacje geniuszu ludzkiego, ponieważ uważa je za zbyt kosztowne. Stara się je ograniczyć i dokładnie skanalizować, a często odczuwa przed nimi lęk; towarzyszy jej nieufność, wobec ciała a szczególnie wobec świata przeżyć seksualnych, wobec życia dojrzałego i wobec odpowiedzialności, którą człowiek podejmuje, wobec demokracji w polityce i liberalizmu w wychowaniu. Ta postawa wybiera raczej tradycje niż nowości, porządek niż postęp, małe niesprawiedliwości niż wielkie nieporządki, komfort niż wysiłek, przeszłość niż przyszłość, obawia się każdego ryzyka. W ten sposób Mounier określał „świadomość burżuazyjną".

Postawa technicystyczna, która przyszła po triumfującym wczoraj scjentyzmie, jest dokładnym przeciwstawieniem tamtej. Polega ona najogólniej na praktykowaniu leseferyzmu fizjokratów, na wierze w to, że wszystko samodzielnie dąży do najlepszego porządku, na systematycznym przeciwstawianiu się wszystkiemu, co ogranicza spontaniczność, na przekonaniu, że trzeba technice pozostawić zupełną swobodę rozwoju, bo ona sama z siebie musi doprowadzić do szczęścia — a jednocześnie na pełnym zaufaniu do człowieka indywidualnego i zbiorowego, do ciała poddanego własnym prawom i instynktom, do polityki opartej na masach, do nieuniknionego sensu historii.

Należało by wreszcie określić trzecią postawę, odrzucającą i pierwszą i drugą, a raczej wybierającą z obydwóch to, co w nich pozytywne. Ta trzecia postawa uznawałaby rozwój techniczny i to, co można by nazwać stanem wcielenia się człowieka, poprzez zrozumienie wartości opanowania materii. Jednocześnie w tej postawie musiało by się znaleść zrozumienie dwuznaczności materii, ponieważ partia nie została z góry wygrana i sens historii w każdej chwili zależy od wolności ludzkiej, a wszelkie determinizmy materii, nawet po głębokim ich zmodyfikowaniu przez działalność techniczną, muszą być podjęte i pokierowane przez Ducha.

III

A więc rozum musi się przede wszystkim zająć demistyfikacją. Trzeba osądzić wymienione uprzednio postawy, opierając się na pojęciu, które one mają o celu, a mówiąc ściślej, na stosunku, jaki zachodzi pomiędzy celem a dążącymi do niego wysiłkami ludzkimi.

Załóżmy, że człowiek dąży do szczęśliwości wiecznej, czyli po

prostu do szczęścia. Jego życie ziemskie, dzieła, które buduje, mogą być tylko okazjami do zyskania sobie zasługi, związanymi jedynie czysto zewnętrznie z całkowicie bezinteresownym darem nadprzyrodzonym. Wtedy chrześcijan z tego padołu łez zwraca wzrok ku niebu, właściwej swej ojczyźnie. Jeżeli dotyka dzieła ludzkiego, to tylko czubkiem palca, w obawie, żeby nie zbrukać swoich naiwnych cnót polegających głównie na powstrzymaniu się. Czy możemy być całkiem pewni, że ten rodzaj alienacji świadomości religijnej jest tak obcy, jak to się nieraz mówi, dzisiejszemu człowiekowi? Czy nie na tym właśnie opiara się na przykład zbyt często dziś spotykane cofanie się przed rzeczywistością i działalnością polityczną? Wreszcie, czyż naukowiec lub technik, nawet wtedy, kiedy jest naprawdę i głęboko zaangażowany w swoją pracę, nie ma trudności w dopasowaniu jej do swego życia religijnego, które mu może zbyt często przedstawiano z takiego punktu widzenia? W każdym razie bezlitosna i podwójna krytyka, przeprowadzona przez Marksa i Nietzschego ma tu pełne zastosowanie. Wedle niefortunnego sformułowania Bergsona — świat nie jest „maszyną do fabrykowania bogów", jakimś tymczasowym i bezwartościowym rusztowaniem. To jest dzieło Stworzyciela, a zadaniem i powołaniem człowieka jest wykańczanie go, by ono całe, począwszy od samego ciała ludzkiego, w sposób z pewnością tajemniczy, ale rzeczywisty, włączone zostało w chwałę Królestwa. A sam człowiek może wypełnić dzieło swego zbawienia tylko wtedy, gdy idzie za swoim powołaniem „humanizowania" wszystkich rzeczy.

Tak więc trzeba wreszcie przyjąć, że cel jest transcendentny w stosunku do czynów ludzkich, że jest on samą łaską i bezinteresownym darem, a jednocześnie, że nie można go osiągnąć inaczej niż poprzez i dzięki działaniu, które jest skutecznym znakiem i jak gdyby sakramentem. W ten sposób życie ducha nie może być ograniczone do życia ciała, w które duch się wciela, jednakże nie może się ono rozgrywać poza utrapieniami tego ciała. Jeżeli człowiek porzuca swoje działanie fizyczne na łaskę jego własnych determinizmów, zamiast je poddać rządom rozumu, to rezygnuje ze swego człowieczeństwa, niezależnie od tego, czy twierdzi, że chce uwolnić ducha od ciała (kto chce zrobić z siebie anioła, robi z siebie zwierzę) — czy też że chce zaprzeczyć duchowi lub sprowadzić go do funkcji ciała.

Właśnie wtedy, gdy człowiek poddaje się cały rządom rozumu, spełnia swoje powołanie osoby. Poddając temuż rozumowi swoją potęgę techniczną, człowiek może usłyszeć wezwanie skierowane do niego jako do zbiorowości.

*

Przeznaczeniem techniki nie jest ani obojętność wobec ostatecznego celu, ani też samorzutne zwracanie się do niego. Ponieważ technika jest pomnożeniem siły i środków człowieka, a tylko cel ma ostatecznie wartość, technice nowoczesnej — jeśli nie ma się stać demoniczna — musi koniecznie towarzyszyć proporcjonalnie głęboka świadomość tego, do czego człowiek został przeznaczony (...) Prawdą jest, że dla każdego człowieka, znajdującego się w polu działania Łaski, która go przyciąga w każdej chwili, wszelkie wzmożenie władzy jest wymaganiem duchowego postępu. Z drugiej strony — i tu właśnie leży centrum zagadnienia — tajemnicą tego postępu jest dodatkowy wysiłek rozumu, lepsze poznanie ostatecznych celów. Nie chodzi bynajmniej o zwalnianie każdego człowieka od osobistego poszukiwania świętości, ale o stwierdzenie w odniesieniu do zbiorowości, że technika nakazuje filozofowi i teologowi powiedzenie czegoś więcej, czegoś nowego, co nie byłoby — jak to ironicznie zaznaczył Claudel, dokładnie podobne do dawnego.

Widzimy już, w jakim znaczeniu role technika i filozofa uzupełniają się wzajemnie. Technika pomnaża aż do przesady potęgę środków ludzkich. Na to, żeby ta potęga znalazła wypełnienie w skierowaniu jej do właściwego celu, potrzebny jest analogiczny wysiłek rozumu, który z jednej strony uwydatnia i naświetla cel, a z drugiej precyzuje właściwy charakter stosunku między tym celem a techniką. Na tym polega zadanie świadomości refleksyjnej. Z różnych i wszędzie obecnych znaków, zwłaszcza w samych naukach ścisłych, można wnioskować, że coś nowego będzie już niedługo powiedziane.

Claude Soucy
tłum. A. T.

Artykuł powyższy oraz artykuły A. Leroi-Gourhan i M. D. Chenu w niniejszym numerze „Znaku" pochodzą z tomu „Recherches et Debats" (czerwiec 1960) pt. „La technique et l'homme".

ZENON SZPOTAŃSKI

O DRAMATYCZNOŚCI FILOZOFII

I

Gdy porównujemy ze sobą generacje jakiejś minionej epoki, nie czynimy tego dla samej intelektualnej rozrywki. Skoro cechy tych wcześniejszych rozpoznamy wśród nas to możemy spodziewać się pojawienia podobnego dopełnienia w generacjach następnych. Co się podobnie zaczyna, to zapewne podobnie będzie się ciągnąć dalej. Należy się tylko strzec, aby znalezione podobieństwo nie było pozorne, lub urojone. Ludzie Rewolucji Francuskiej, gdy wyobrazili sobie, że są Rzymianami, a Konwencja — Senatem, stali się ofiarami własnych marzeń. Gdy porównamy się do dawnych Ateńczyków a rolę, jaką w naszej myśli odgrywa polityka, z ich supremacją polityki, która panowała nad wyobraźnią artystów, dyktowała filozofom relatywizm i w końcu zmuszała do obrony przed sobą i do zwrócenia się ku innej rzeczywistości — to porównanie nasze jest rzetelniejsze, bo jest wyrazem nie tylko naszych marzeń. Zaczynamy rozumieć, że tak samo ateńczyk, jak człowiek współczesny, jeżeli jest *zoon politikon*, zwierzęciem politycznym — staje się obywatelem swojego czasu, a nie zagubionym w nim cudzoziemcem. Obywatelem całej ludzkości staje się wtedy, gdy zaprawiony do myślenia w szkole polityki, przechodzi od niej do spraw ważnych dla każdego człowieka żyjącego w każdym czasie.

II

W ocalałym fragmencie jednej z zaginionych tragedii Aischylosa znajdujemy dziwne słowa:

οὐ γάρ με Νὺξ ἔτικτε δεσπότην λύρας οὐ μάντιν οὐδ' ἰατρόν
Πῶς με κελεύεις κακότητ' ἀσκεῖν.

(„Nie zrodziła mię noc Panem lutni, ani prorokiem ani lekarzem".).

Urok tych słów spotęgowany jest przez wyrwanie ich z całości, której nie znamy. Nie możemy wiedzieć, co one naprawdę znaczyły

ale tym bardziej pobudzają naszą wyobraźnię. Można się domyślać, że istota, która je wypowiada, jest obdarzona tą siłą, czy łaską, którą nazywamy geniuszem, ale że nie posiada talentu do żadnej sztuki czy umiejętności uprawianej w świecie, w którym żyje. Pozostaje jej więc tylko odkryć nową, nieznaną do tej pory nikomu. Za czasów Aischylosa nową była filozofia, ale zwrot ten byłby niepojęty w ustach Empedoklesa, który właśnie był poetą, prorokiem i lekarzem, Heraklita piszącego poetycką prozą, czy Pitagorasa. Mógłby za to wygłosić je Sokrates, ale Sokrates był od Aischylosa późniejszy.

Wyobraźnia raz pobudzona nie może przestać szukać związku między tymi dwoma ludźmi, z których pierwszy otwiera wielką epokę Aten, a drugi ją zamyka. Centralne zagadnienie Sokratesa, stosunek między inteligencją a etyką, mądrością a cnotą, wywodzi się od Aischylosa, choć wprost nie stawiał go nigdy. To Sofokles stawiał zagadnienia, u Aischylosa są one tak, jak są w przyrodzie i w historii: trud ich wydobycia i sformułowania spada na nas.

Cnotą, którą Aischylos uwielbiał, była wierność. Umiejętnością, jaką najbardziej podziwiał, umiejętność zwyciężenia za pomocą podstępu. Zadania ciosu silniejszemu przy posłużeniu się, jako orężem, przebiegłością. W jego „Prometeuszu" nimfy Okeanidy są bohaterowi wierne ponad zwykłe pojęcie wierności i chcą cierpieć razem z nim, chociażby na zawsze, a Hermesowi, który im radził, aby uchyliły się od dzielenia losu skazańca, odpowiadają — jest to w swojej dosadności jedno z najpiękniejszych powiedzeń Aischylosa — „dlaczego mi każesz czynić złość". Sam Prometeusz również jest wierny, ale tylko swojej myśli. On. Tytan, w wojnie, jaką Tytani toczą z Zeusem, opuszcza swoich towarzyszy z chwilą gdy się przekonuje, że nie są oni w stanie zrozumieć, iż zwycięstwo w walce może im dać nie siła a podstęp. Przechodzi do obozu Zeusa i na jego stronę podstępem przechyla zwycięstwo — bez jego rady udzielanej Zeusowi nie znaleźliby się w otchłani Tartaru jego przyjaciele. Zwycięstwo podstępu, to zwycięstwo umysłu nad siłą fizyczną. Dlatego tylko ono godne jest bogów. I dlatego tak bardzo Aischylosowskim bohaterem jest Temistokles, gdy udając zdrajcę, wciąga w zasadzkę flotę perską. Ale Temistokles jest nie tylko bohaterem opiewanym przez Aischylosa, jest, mimo nienawiści jaką wzbudzał u współczesnych, narodowym bohaterem Grecji zwyciężającej Persów. W dramatach Aischylosa objawia się ten sam duch, który ożywiał ówczesną Grecję. I gdy w jedno pokolenie później zdradę, jak podaje Tukidydes, zaczęto nazywać roztropnością, była w tym jak gdyby parodia aischylowskiego spojrzenia na sprawy świata. O drugim ideale Aischylosa, którym była

wierność, w tragiczny sposób zapomniano i dlatego, jeżeli po Grecji miało coś pozostać, musiał pojawić się ktoś, ktoby wrażał w umysły, że mądrość nie polega na przeniewierstwie. Tym kimś był Sokrates, który począł głosić w sposób najbardziej krańcowy, że skoro nikt nie chce zła, a mądrym jest ten, kto osiąga swoje cele, to cnota i mądrość jest jednym i tym samym. Ale Sokrates był także Grekiem z V wieku przed Chrystusem i przewagi osiągniętej przez siłę umysłu nie umiał nie cenić. Toteż sam ze znaku równości, jaki postawił między cnotą a mądrością wyprowadził wniosek, że kto kłamie świadomie, jest mądrzejszy, a więc lepszy od tego, kto jedynie błądzi. A choć rozumiał, że tkwi w tym sprzeczność, pozostawił ją nierozwiązaną.

Kult umysłowej sprawności to kult konsekwencji. Sokrates wiedział, że żaden człowiek nie jest w stanie być konsekwentnie złym. Że jeżeli nawet zaprzeczy wszelkiej moralności, to jako jej namiastka pozostaną mu przesądy. Dlatego burzycieli moralności, takich jak Kallikles, zbijał wyprowadzając z ich zasad ostatnie konsekwencje. Sam zresztą, chcąc, aby podstawą działania była wiedza, nie miał wyrozumiałości dla ludzi chwiejnych i kierujących się uczuciami. Platon w Lyzisie (rozdz. X) wkłada mu w usta określenie złych: „Nigdy nie są podobni nawet do siebie samych, tylko jacyś nieprości, powikłani i nieobliczalni". Stąd Sokrates i Platon tak bardzo pogardzali tłumem, zresztą w zgodzie z całą filozoficzną tradycją grecką. To tylko w Indiach miast pogardy rozwinęła się litość. Z innych powodów niż myśl Indii na antypodach Sokratesa stoi Dostojewski, malarz i miłośnik charakterów „nieprostych, powikłanych i nieobliczalnych".

Człowiek współczesny zada tu dwa pytania: co to jest wiedza i co to jest mądrość. I może go wprowadzić w zdumienie fakt, że Sokrates odróżnienia tego nie znał. Musimy jego pojęcie mądrości przetłumaczyć na język naszych pojęć, co zawsze jest trudniejsze i bardziej narażone na dowolność niż samo tłumaczenie wyrazów z jednego języka na drugi. Wiedza, która nie jest zdolna odpowiedzieć w przyszłości na żadne dotąd jeszcze nie postawione zagadnienie, z której nie wynika żadna inna wiedza, nie jest naprawdę wiedzą. Dlatego uczony, który przekaże swoją wiedzę człowiekowi pozbawionemu talentu, nie przekaże mu właściwie nic. Dlatego też myśl, która świta w głowie dziecka, może zawierać w sobie więcej żywej prawdy, niż nauka erudyty. Najbardziej fałszywą radę, jaką można dać młodemu człowiekowi zaczynającemu myśleć, jest, aby zaprzestał, bo już tysiące ludzi przed nim to samo, co on myślało. Myśl, nawet z pozoru banalna — a najczęściej zaczyna się od myśli z pozorów banalnych — jeśli staje się treścią czyjejś psychiki,

wzbudza siłę zdolną tworzyć myśli nowe. Najgłębsza myśl „wyuczona”, najczęściej nie obudzi nic. Tylko że każda taka „wewnętrzna prawda” naraża na pomyłki. To wszystko wyrażone jest na nasz sposób, z przyznaniem ludzkiemu subiektywizmowi tych praw, jakie chętnie mu dziś przyznajemy. Niemniej nie my, ale autentyczny, ateński Sokrates, gdy szuka wiedzy bezwzględnie pewnej, udaje się po nią tam, gdzie należy szukać przeciwieństwa wszelkiego subiektywizmu, do rzemieślników. I znajdują ją, ale się przekonuje, że nie wynika z niej nic. Aby zrozumieć to, że nie wynika nic, posłużmy się na sposób sokratyczny przykładem. Twierdzenie, że ręka ma pięć palców, jest nieścisłe. Zgodnie z prawdą możemy powiedzieć: albo, że każda normalna ręka ma pięć palców, albo że olbrzymia większość rąk ma po pięć palców. Z pierwszej odpowiedzi wynika konieczność określenia, co to jest „normalność” i jaki organizm uważamy za normalny, a na tej drodze obok odkryć, które możemy poczynić, może nas czekać wiele pomyłek i niepowodzeń. Druga odpowiedź na błąd nie naraża, ale zadowolić się nią może tylko rękawicznik. Na takich stwierdzeniach opiera się wiedza rzemieślników.

Mówiąc przed sądem o sobie, mówił Sokrates o rodzajach wiedzy, z którymi się zetknął. Zaczął od przypomnienia, jak uczeń jego Chajrefont przejęty uwielbieniem dla nauczyciela, zadał wyroczni delfickiej pytanie, czy jest człowiek od niego mądrzejszy i otrzymał odpowiedź, że takiego nie ma. Mówił dalej, jak chciał złapać boga na kłamstwie, i jak obchodził polityków i wdawał się z nimi w rozmowy, aby przekonać się dowodnie, że są ludzie od niego mądrzejsi. Za każdym razem okazywało się, że nie wiedzą oni i nie rozumieją nic i tylko wyobrażają sobie, że są mądrymi. Jak później z podobną intencją chodził do poetów, aż zrozumiał, że tworzą oni pod wpływem boskiego natchnienia, ale z tego, co wtedy mówią, sami nic nie rozumieją. Jak na koniec podszedł do rzemieślników, ufając, że u nich przynajmniej znajdzie prawdziwą wiedzę. I nie omylił się, ale ich wiedza zamykała się w obrębie ograniczonej specjalności. Jedynie zaufanie rzemieślników do własnej wszechkompetencji było nieograniczone. Wtedy dopiero pojął, że mądrości nie posiada nikt.

Zaczął Sokrates to swoje wędrowanie od polityków, gdyż oni będąc po większej części uczniami sofistów, byli mu najbliżsi. Sam przecież nie raz bawił się w sofistę i jakąś częścią swojej osobowości był nim rzeczywiście. Ale my przegląd rozmówców Sokratesa zaczniemy od poetów — oni byli mędrcami w najdawniejszych czasach, kiedy mądrość wyrażano przez symbole i mity, i kiedy polityki w sensie greckim jeszcze nie było, a szukanie mądrości

u rzemieślników nikomu nie przychodziło na myśl. Wiedza ich była inspirowana przez bogów, a muzyka i śpiew miały siłę magiczną. Tak było u wszystkich ludów. W greckich Tebach kamienie same układały się w mury, kiedy śpiewał Amfion, a niemniejszą od niego siłę miał fiński Wajnemajnen. Bogowie i ludzie okazywali posłuszeństwo hinduskim Riszim. Prorocy byli poetami. Wspomnienie tego „czasu poezji" ożywiało Novalisa, gdy pisał *Henryka Ofterdingena*. A każda forma, gdy życie z niej uchodzi i gdy staje się bezduszną, jest parodią samej siebie, późniejszym magom pozostał w spadku tylko kult formuły i lęk, aby przy jej wygłaszaniu nie pomylić się w akcencie ani w iloczasie. Poetom przypadła w udziale szlachetniejsza część spadku po dawnych mędrcach: tworzenie mitów. Ale gdyby poezja pozostała jedynym pokarmem dla umysłu, stałoby się z nią to samo, co z magią; zmarniałaby i zwyrodniała.

Sokrates zwraca się do ludzi, którzy reprezentują wiedzę jego czasu: do polityków i do sofistów. Ich cechą charakterystyczną jest, że obracają się w świecie norm, nieustannie dyskutują jakim wartościom należy służyć, co jest sprawiedliwe a co nie, czy istnieje w ogóle jakaś sprawiedliwość i jak należy posługiwać się wyrazami. Normy są ich zdobyczą i gdy magowie nie mieli żadnego wpływu na normy, od których zależała skuteczność ich zaklęć, oni posiedli władzę nad nimi i cieszą się nią. Człowiek owych czasów upaja się władzą. Państwo zaciska więzy, w których trzyma swych obywateli, Kreon w imię praw, które wydał sam, skazuje na śmierć Antygonę, rzeczniczkę praw niezmiennych. Sofistów fascynuje myśl, że są panami myśli i uczuć ludzi, że oni decydują, co jest pożyteczne, a co szkodliwe, co dobre, a co złe, i że współobywatele słuchają ich, a nie własnego rozsądku i nie głosu znawców. Bo — jak mówi Gorgiasz — prędzej chory jemu uwierzy, że potrzebne mu jest leczenie niż jego bratu, który jest lekarzem. Żonglerka słowami, bronienie raz jednej tezy, drugi raz innej zupełnie jej przeciwnej, było eksperymentowaniem swojej władzy. Wtedy może pierwszy raz upowszechniła się zbrodnia eksperymentowania na człowieku, którą Grek, jeżeli zdawał sobie z niej sprawę, musiał uważać za *hybrys*, wynoszenie się ponad człowieczeństwo i równanie się z bogami.

Żyjąc w świecie norm, musi sofista w tworzonych przez siebie pojęciach napotykać na sprzeczności. Sprzeczności nie ma w naturze, ale są w umyśle ludzkim. Nie znajdujemy ich w świecie zewnętrznym, znajdujemy je w sobie, gdy staramy się swój stosunek do tego świata określić. O tym pamiętać trzeba zawsze, gdy analizuje się pozostawione przez myślicieli greckich sofiz-

maty. Analizę taką przeprowadźmy na przykładzie rzucającym światło zarówno na ogólne normy prawa, jak na postanowienia podejmowane w konkretnych sytuacjach, i to często postanowienia najcięższe.

Gdy patrzę na wzrastającą liczbę ludzi, to muszę sobie powiedzieć, że moment w którym wzrastanie jej dojrzałem, dałby się z pewnym prawdopodobieństwem i z pewnym błędem z góry obliczyć i dałyby się obliczyć prawdopodobne granice błędów. Ale gdy żądają ode mnie, abym podjął decyzję, odkąd to zbiorowisko ludzi zacznę nazywać tłumem, to wymagają ode mnie decyzji irracjonalnej. Nigdy nie będzie dostatecznego powodu, abym po przystąpieniu jednego jeszcze człowieka miał inaczej nazwać zbiorowisko, którego przedtem tak nie nazywałem, a przecież uczynić to muszę. I nigdy sprzeczność nie pojawi się, gdy patrzeć będę na swe wrażenia i na działające na nie bodźce jak na zjawiska natury istniejące poza mną. Pojawi się natychmiast, gdy włączę swoje „ja", wraz z jego wolą i wyobraźnią. Sofista swojego „ja" nie wyłączał nigdy, dlatego żył w świecie wewnętrznie sprzecznym. Albo odczuwał przerażający tragizm decyzji, jakie w takim świecie zapadać muszą, albo usiłował się od niego wykpić. Obracając się w świecie pojęć sprzecznych, sofiści i Sokrates przyczynili się do sformułowania zasady sprzeczności, normy zakreślającej myśli ludzkiej granice których jej nie wolno przekroczyć. Przez swoje dyskusje nad sprawiedliwością i przez prace nad definicjami przygotowali powstanie prawa, a więc systemu norm, jako dziedziny odrębnej. I kontynuację czy epigonizm wielkiej epoki Aten mamy wszędzie tam, gdzie filozofowie myślą na sposób prawniczy.

Tymczasem nastąpiła trzecia epoka: rzemieślników, to jest epoka wiedzy empirycznej i wyspecjalizowanej, i w niej to, mimo przeobrażenia jakiemu uległy umiejętności techniczne pod wpływem wiedzy abstrakcyjnej, żyjemy do dzisiaj. Wiedza rzemieślników, będąc daleką od paradoksalności nauk filozoficznych jest trudna, gdyż jest skomplikowana. Tylko pierwsze jej pojęcia są zawsze łatwe przez to, że są proste. Ludziom oddanym wiedzy rzemieślniczej, jest niezmiernie trudno pogodzić się z tym, że filozofia zaczyna się od pojęć trudnych, że co więcej, tylko pierwsze jej pojęcia są trudne, a więc, że może być trudne to, co jest niepowikłane, a proste.

Rzemieślnik czuje się obcym filozofowi, jest przeciwieństwem maga, bo dla tamtego użyteczne jest to, co jest piękne; pieśni i tańce pozbawione piękna nie poruszyłyby sił nadprzyrodzonych i nie oddziałałyby na żywioły. Dla rzemieślnika piękne jest to, co jest użyteczne. Maszyna nie wykonująca swego zadania będzie

jedynie śmieszna. Pomiędzy nimi stoi retor, dla którego celowość jest elementem piękna, ale który nie osiągnąłby swojego celu, gdyby nie poruszył słychaczy pięknem swej wymowy. On to, *vir sapiens et eloquentiae plenus*, od Gorgiasza aż do Renesansu, jeżeli nie do mówców Rewolucji francuskiej i jeszcze później, w Polsce aż do Mochnackiego, nadawał ton kulturze Europy. Przypominał maga, gdyż działał sugestią. I tak, jak prawo przez kult formy, tak retoryka przez umiejętność sugestii dawała świadectwo, że epoka ta nie zerwała wszystkich więzów z epoką magii.

Jest to historia całej ludzkości — wszystkie jej narody przeszły przez magię. Wszystkie, z wyjątkiem najbardziej zacofanych, idąc dalej przechodziły przez sofistykę i prawniczy styl myślenia. Chociaż faryzeusze różnili się znacznie od greckich sofistów, a jedni i drudzy od sofisów hinduskich, to jednak w nich wszystkich był duch pokrewny. Wszystkie ludy w końcu przeszły, lub przechodzą, do epoki rzemieślniczej, nazywającej się dzisiaj epoką techniczną. Ale nie wszyscy okazywali na każdym z tych „etapów" jednakowe uzdolnienia. Emocjonalne głoszenie swojej prawdy, bez rozważenia racji przeciwnika, bardziej może odpowiadało gwałtownemu, namiętnemu charakterowi narodu dalekiego południa. Dyskusje, ważenie argumentów wymagało już zimniejszego umysłu, chociaż zasady oderwane, nad którymi się dyskutowało, wciąż jeszcze podsycały namiętność i zapał. Ale dopiero przy analizie faktów, natury naprawdę zimne znalazły się w żywiole, który je pobudza we właściwy dla nich sposób. Wielkie ośrodki kultury widzimy najpierw na południu, w Egipcie i Babilonie, później w Grecji i w Rzymie, a później dopiero w północnej Europie. I dlatego północny Europejczyk, czy Amerykanin, gdy dolega mu „bezduszność" jego cywilizacji, zwraca się z tęsknotą ku Południu, ku wspomnieniom jego przeszłości i ku tym jej resztkom, które pozostały żywe do dziś dnia. Dramat myśli Sokratesa okazał się dramatem dziejów świata. A on sam jednym z tych poetów głoszących prawdy niezrozumiałe dla nich samych. I to, przez dziwaczny paradoks, właśnie wtedy, gdy był najbardziej trzeźwy i wykładał rzecz tak z pozoru prozaiczną, jak klasyfikacja rodzajów wiedzy.

III

Wielka myśl grecka, to także pogranicze między poezją a filozofią. Na pograniczu tym stoi Heraklit nauczający o wojnie, że jest „wszystkich rzeczy ojcem i wszystkich rzeczy królem". I Empedokles opiewający dwie siły rządzące światem: miłość i waśń. Symbole swoje czerpią oni z życia społecznego i przez to są bliscy temu

światu ateńskiemu, nad którym panuje polityka. Ale są to symbole, pod które można podkładać różne wartości, tak jak pod symbole algebry. Tylko, że w algebrze podkładane wartości mogą być dowolne, natomiast operowanie analogiami zawdzięcza cały swój urok nieustannemu pobudzaniu wyobraźni do wysiłku. Każda epoka pod symbole może podkładać inne wartości i to nadaje im trwałość. Same symbole są dalekie od bezpośredniego doświadczenia, sprawdzanie ich na materiale doświadczalnym jest rzeczą mozolną.

Epoka rzemieślników nie znosi pojęć dalekich od doświadczenia. Kiedy usiłowała, badając umysł ludzki, stworzyć filozofię wychodzącą poza czystą empirię, to przez brak wszelkiego dystansu od przedmiotów swoich badań stworzyła, zupełnie o tym nie wiedząc, filozofię dostosowaną do umysłu człowieka jednej tylko epoki. Wieczne prawa myślenia ustanowione przez Kanta były prawami XVIII-wiecznego myślenia. Filozofia ta rolę swoją odegrała i nigdy już nie pojawi się nowy Kant i nie napisze nowej *Krytyki czystego rozumu,* i nigdy praktyczny rozum nie będzie dyktował prawd religijnych.

Gdy sobie uświadomiono ograniczoność i niehistoryczność tych pojęć, do tworzenia filozofii wzięli się sami rzemieślnicy. Natura ich metod prowadziła jednak do porażki za każdym razem, gdy wychodzili poza granice swojej specjalności. Ich filozofia sprawiała wrażenie państwa rządzonego przez doskonałych wojskowych i finansistów, w którym nikt nie zna się na polityce i nie wie nawet, co to jest polityka. Państwo takie, mając znakomicie zorganizowane finanse, przemysł i wojsko, będzie ich używało w sposób bezmyślny i może się łatwo zdarzyć, że same zalety jego organizacji przyczynią się do powiększenia jego klęski. Sokrates powiedział o politykach swego czasu: gdy się mówi o stawianiu murów, czy budowaniu okrętów, zabierają głos jedynie znawcy, ale o stanowieniu praw i wyznaczaniu celów w polityce państwa decydować chce każdy.

Największym przewrotem dokonanym w filozofii przez wyznawców specjalistycznych metod naukowych jest proklamowanie, że człowiek cały i bez reszty należy do świata przyrody. Była w tym reakcja przeciwko tym wiecznym cechom natury ludzkiej, które proklamował wiek XVIII. Było także przekonanie, że jedyna cecha na pewno wspólna wszystkim ludziom, to zdolność odczuwania cierpienia, a ta jest wspólna wszystkim czującym stworzeniom. (Nie mówię: strach przed cierpieniem, gdyż jest ono tym, przed czym z konieczności odczuwa się strach i za pomocą innych pojęć zdefiniować go się nie da). Coraz usilniej twierdzono, że cele i ideały wyprowadzone być muszą z rządzącej przyrodą walki o byt, a mówić, że są inne cele i inne ideały, które w kategoriach tej walki

pomieścić się nie dadzą, jest śmieszną zarozumiałością. Filozofia ta, wynikając z protestu przeciw marzycielskim urojeniom, jest dość logiczna. Posiada jednak jedno „ale". Równość ras ludzkich uzasadnia się w niej tym, że różnice wszelkiego rodzaju grup ludzkich wynikają ze stanowiska, jakie zajmują one w walce o byt. Toteż potępia ona wszelką hipotezę o istnieniu wrodzonych różnic psychicznych między grupami, jako zakłamaną i niemoralną. Przyroda uczyniła ludzi równymi — hasła osiemnastowiecznego tymi słowy się już nie głosi, ale się w nie wierzy. Rzecz zdumiewająca, ludzie, którzy odrzucają wiarę, że pojęcia etyczne należą do sił kierujących historią i patrzą na historię jak na gałąź przyrodoznawstwa, wierzą jednak w etyczność przyrody.

Triumf osiągają metody przyrodnicze w statystyce. Ważne jest to, co jest stwierdzone przez swoją częstotliwość. Gdy bada się człowieka w taki sam sposób, jak zwierzę albo roślinę, zapomina się, że w świecie ludzkim najważniejsze jest to, co jest wyjątkiem. Drugi triumf odnosi przyrodoznawstwo, gdy swą gorączkę eksperymentowania wkłada w spojrzenie na historię, która staje się dla niego wielkim eksperymentem. Nie to więc ważne, jaką korzyść lub szkodę przynoszą ludziom wydarzenia dziejowe, ale jakiej teorii potwierdzają słuszność. Człowiek jest przedmiotem wiwisekcji, na razie dokonywanej tylko w myśli. Pojawia się kult inteligencji, pojętej jako umiejętność obchodzenia się z ludźmi dla osiągnięcia własnych celów. Zimne popełnienie zbrodni wydaje się już nie środkiem do celu, ale podobnie jak w tragedii greckiej jest dowodem precyzyjnie działającego umysłu. Zgodnie jednak z duchem empirii tak odmiennym od ducha retoryki już nie oszałamianie ludzi rozumowaniami i wymową, ale sondowanie ich jest osią dramatu. Aischylosem tych dramatów jest Parnicki. Bohaterowie jego żyją w świecie polityki i psychoanalizy, w świecie w którym psychoanaliza jest środkiem do wybadania przeciwników.

Nauka, że impuls do złych czynów pochodzi od bezbarwnych namiętności, a inteligencja jest jedynie narzędziem ich wypełniania, okazuje się najbardziej błędną, tak u nas, jak u Greków. Ale zbrodnie popełnione przez gubiący się w sofizmatach intelekt, muszą być dla inteligencji ludzkiej bodźcem do znalezienia prawdy, inaczej nic nie miałoby sensu. Stąd konieczność filozofowania, równie nagląca dzisiaj, jak za czasów Sokratesa. I stąd dotkliwość braku filozofii w naszej epoce. Ale epoka, która jest tak zniechęcona do dogmatów i norm, łatwiej może przyjmie filozofię jako dramat rozgrywający się w umyśle. Tym bardziej, gdy uświadomi sobie, że to ten sam dramat, który rozgrywa się na przestrzeni dziejów.

Zenon Szpotański

LOUIS K. DUPRE

POŻYTKI FILOZOFII WŁAŚCIWIE UŻYTEJ

Największymi wrogami filozofii są jej nauczyciele, powiedział kiedyś Maritain. Niewątpliwie drugie miejsce należy przyznać jej studentom. Utrata wiary w sens wszelkiego filozoficznego przedsięwzięcia jest, szczególnie wśród młodszych, rzeczą pospolitą. Entuzjazm, który zabarwiał ich pierwsze próby dotarcia do prawdy absolutnej, blaknie aż do obojętności sceptycyzmu. Nieuwieńczone ostatecznym wyjaśnieniem rzeczywistości poszukiwania kończą się wielością odmiennych opinii.

Wydaje się, że nie ma filozofii, są tylko filozofie. Jedyną wspólną wszystkim własnością jest roszczenie sobie praw wyłącznych do posiadania prawdy absolutnej, lub przynajmniej trwały wysiłek obalenia tego, co dawniejsi filozofowie zbudowali z identycznym uroszczeniem. Większość studiujących filozofię zgodzi się z Kartezjuszem, że „nie da się pomyśleć nic tak niewiarygodnego czy dziwacznego, by nie było nigdy podtrzymane przez tego czy innego filozofa".

Trudno się więc dziwić, że większość adeptów filozofii przechodzi przez etap, na którym roztrząsają, wraz z Kantem, czemu demon Metafizyki nadal z worem nierozstrzygalnych pytań nawiedza ludzkie umysły, albo — z Voltairem — czy rezygnacja z pytań i uprawa własnego ogródka nie jest najlepszym z rozwiązań. Zarazem jednak powołaniem filozofa jest racjonalna gospodarka na własnej działce. Czemu filozofia, przyrzekając tak wiele, daje tak mało? Co jej dolega?

Przyczyna rozczarowań tkwi raczej w nastawieniach studenta, niż w uroszczeniach filozofa. Ludzie młodzi, niezdecydowani jeszcze co do formy swego życia, oczekują od filozofii drogowskazu. Spodziewają się, że objawi im ona najlepszą receptę na owocne i prawdziwie ludzkie życie. Pogląd ten jest przyjęty niemal powszechnie. Tym bardziej więc musi być rozpatrzony kry-

---

[1] *Philosophy's Uses and Abuses*, „Commonweal", 1961, October, 6.

tycznie, gdyż jest fałszywy, a nadto sprzeczny z istotą filozoficznego rozmyślania.

Filozofia nigdy nie nauczy nikogo niczego, czegoby sam już wcześniej nie wiedział. To zdanie jest głęboko prawdziwe. Ze swej istoty filozofia jest refleksją nad ludzkim doświadczeniem, stąd domaga się jako swego warunku właśnie dojrzałej wrażliwości, której poszukują dopiero ludzie młodzi. Tomasz z Akwinu mówi, że człowiek dojrzał do filozofii w dniu swych pięćdziesiątych urodzin (jak wielu innych filozofów, wieku tego sam nigdy nie osiągnął). Tylko człowiek, który sam wiele doświadczył, może uprawiać refleksję nad doświadczeniem.

Filozofia jest wiedzą o tym, co jest, a nie o tym co być powinno. Jest to prawdą nawet dla etyki. Nie po nowe rozwiązania winniśmy się zwracać do filozofii, a raczej po głębsze zrozumienie i wyjaśnienie tego, cośmy przeszli. Filozofia, jako refleksja, jest udoskonaleniem doświadczenia. Filozoficzne rozważanie nadaje osobistemu doświadczeniu jednostki wymiar samozrozumienia. W ten sposób doświadczenie osiąga swą pełnię dzięki filozofii.

Dla doświadczeń całego narodu czy całej epoki potwierdza się to w większym nawet stopniu. Niewielu współczesnych — w naszym socjologicznym stuleciu — zechce kwestionować istnienie typowo amerykańskiego doświadczenia, lub odrębnego doświadczenia Greków czy Renesansu. Duch wszelkiej cywilizacji objawia swój ostateczny wyraz w filozoficznej refleksji nad tą cywilizacją. Gdy kultura osiąga ten poziom świadomości, zmierza do swego końca — lub do nowego początku. Jak powiada Hegel: Sowa Minerwy wylatuje o zmroku. Filozof, jak historyk, na ogół dopisuje tylko epilog do sztuki; kiedy ten wychodzi na scenę, wiemy już, że sztuka bliska jest końca.

W tym tkwi dodatkowa trudność dla studenta filozofii, obok niedoboru uporządkowanych doświadczeń. Bo jeśli wszelki system filozoficzny jest po prostu odbiciem ducha swego wieku, prawda absolutna stanowiąca cel poszukiwań pozostanie na zawsze poza zasięgiem wzroku. Czy świadomość tego musi koniecznie skazać studenta na historyczny relatywizm? Niewątpliwie tak — o ile zabraknie mu odwagi w obliczu tajemnicy.

Kto kiedykolwiek zastanowił się poważnie nad sensem filozoficznej metody, jest w pełni świadom, że filozofia musi każdą swą odpowiedź opatrywać znakiem zapytania. Jakżeby mogło być inaczej, o ile sama refleksja nie ma zastąpić rzeczywistości? Uświadomienie sobie ograniczeń filozofii przez prawdziwego miłośnika mądrości pogłębia w nim rozumienie tego słynnego zdania Hegla: Filozofia jest historią filozofii. Co nie kwestionuje ważności

philosophiae perennis, stwierdza się tu jedynie, że filozofia wieczysta nie jest nigdy ukończona i w żadnym razie nie może być dziełem jednostki, ale stanowi owoc zespolonych wysiłków myślicieli wszystkich czasów. Żaden poszczególny system filozoficzny nie może w pełni wyczerpać bogactwa ludzkiego doświadczenia, ponieważ to ostatnie nie istnieje jako całość w żadnej z poszczególnych epok, a tym bardziej nie skupia się w żadnej poszczególnej osobie.

Podstawowe cechy natury ludzkiej nie zmieniły się w ciągu trzech tysięcy lat. Zaprzeczyć temu było by absurdem — ale równym absurdem jest rozumienie natury ludzkiej jako pojęcia o raz na zawsze ustalonej treści.

Jeśli istota człowieczeństwa rzeczywiście polega na wolności, wynika stąd, że człowiek w pewnym sensie stwarza sam siebie: mianowicie może sam siebie zmieniać. Stąd pojęcie doświadczenia nie jest bynajmniej jednoznaczne, jak na ogół jest się skłonnym przypuszczać. Historia z pewnością jest czymś więcej, niż ciągiem wydarzeń od człowieka niezależnych, wystawiającym na próbę cierpliwość i pomysłowość każdego pokolenia. Jest ona prawdziwym urzeczywistnieniem wolności ludzkiej; jest człowiekiem w jego stawaniu się. Toteż twierdzenie, że człowiek nie wiele się zmienił przez ostatnie na przykład 1000 lat (skądinąd prawdziwe) przemilcza jedyną, zajmującą filozofa sprawę — nie mówi nic o istocie człowieka.

Nietrudno było by wskazać, jak różni się światopogląd naszych współczesnych od światopoglądów, z których wyrosły filozofie: starożytna, średniowieczna, czy osiemnastego stulecia. Niektóre z obecnych doświadczeń wtedy jeszcze nie były możliwe; innych my dziś mieć nie możemy — lub straciły dla nas całą uprzednią żywotność i znaczenie. Jakoś nam nieswojo, kiedy Leibnitz z zasady *dostatecznej racji* wywodzi, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów. To samo zeżenowanie budzi się w nas, gdy czytamy w rozprawie Tomasza „O opatrzności", że stworzenia „niższe" w zasadzie służą celom wyższych; że gdy lew zjada człowieka, również i ten ostatni może coś na tym skorzystać: słusznie mu się to przydarza jako kara za grzeszne życie, lub niewinny, zyskuje w ten sposób okazję powiększenia swych zasług przez cierpliwe znoszenie przeciwności.

Zdumiewa nas, że umysły tej miary mogły się uwikłać w podobne rozważania. Czyż dlatego, że współczesny człowiek nie podziela ich niewzruszonej wiary w racjonalne uporządkowanie wszechświata? Znamienne jest, że współczesnego czytelnika zraża sam styl rozumowania, bez względu na trafność lub błędność argumentacji.

Współczesny człowiek żyje w odmiennym świecie, a jego filozofia stara się uzasadnić (tj. wytłumaczyć racjonalnie) odmienne doświadczenia. Błędem było by uważać te dowodzenia z minionych wieków za owoc ograniczoności umysłu i dogmatycznego zacietrzewienia. Należy dotrzeć do stanowiących ich podłoże wierzeń — William James mówi tu o „temperamentach" które sprawiły, że filozofowie ci, niewzruszeni w przekonaniu, że są możliwe rozstrzygnięcia ostateczne, byli często tak nonszalanccy we własnych rozstrzygnięciach.

Czy jednak nie wolno nam przypuścić, że niektóre (najciekawsze) wywody wielkich filozofów snute były z „przymrużonym okiem"? Tendencja taka niewątpliwie występuje u Platona; a mam niejasne podejrzenia, że wszyscy „wielcy" byli pod tym względem do niego podobni. Powszechnie wiadomo, że filozofowie, jak mało kto, opanowali sztukę niczego nie rozstrzygających dowodzeń; najwięksi z nich w najmniejszym stopniu mogliby służyć za wzór godny zalecenia przez nauczycieli logiki.

Wszystko to jednak nie może zdyskredytować prawości i powagi filozofów. Próbowali oni pogłębić dane sobie doświadczenie, choć czyniąc to, przyjmowali za oczywiste to przede wszystkim, co dla ludzi, którzy nadeszli potem, stało się najbardziej wątpliwe. Drażni nas często ich beztroska wobec problemów, które dziś uważamy za realne i skrupulatna gorliwość w roztrząsaniu kwestii, budzących dziś jedynie wzruszenie ramion. Świat, jaki dla siebie stworzyła przeszłość, nie jest już, na szczęście i niestety, terenem naszych własnych doświadczeń.

Być może, problem ten zarysuje się wyraźnie na przykładzie z filozofii współczesnej. Heidegger w *Was ist Metaphysik?* buduje ontologię w oparciu o znamienne dla współczesności doświadczenie lęku. Zauważmy, że życie w filozofii takiego motywu przewodniego stało się możliwe dopiero w czasach, które lęk uczyniły powszechnym i głęboko przeżywanym doświadczeniem. Kierkegaard, rozwijający ten sam motyw o sto lat wcześniej, był nierozumiany, prawie niedostrzeżony.

Zarysowany tu pogląd nie umniejsza nieprzemijających wartości żadnego z filozoficznych systemów przeszłości. Teraźniejszość bowiem ulepiona zostaje z żebra przeszłych doświadczeń. Dłonie, nadające nowy kształt doświadczeniu, gromadzą smutki i radości czasów nie objętych pamięcią. Prawo ontogenezy jest prawem doświadczenia ludzkiego bardziej może jeszcze niż biologii.

Rozważania obecne są więc dalekie od lekceważenia przeszłości, przeciwnie, uznają za rzecz pierwszej potrzeby studia nad myślą minioną. Studia takie nie mogą się jednak ograniczyć do bez-

krytycznego jej przejęcia; powinny odwołać się do doświadczenia, stanowiącego jej punkt wyjścia i porównać je z doświadczeniem teraźniejszości. Nie wystarczy teraz włączyć nowe dane w ustalony system, jeśli sam ten system stanowił doskonały wyraz doświadczenia, które już w tej samej formie nie istnieje.

Wielcy filozofowie nie starzeją się nigdy. Główne problemy Platona, Arystotelesa, Tomasza, Kanta i Hegla pozostały problemami dla nas: Co człowiek wie? Co ma czynić? Czego mu się wolno spodziewać? A jednak nieraz jeszcze, na rozmaite sposoby, będziemy stawiać te pytania. Doświadczenie wyprzedza swoje wyjaśnienie, ale często się zdarza, że wyjaśnienie prowadzi do nowych doświadczeń, (przykładem rewolucja marksistowska, produkt materialistycznej i dialektycznej interpretacji stosunku człowieka do świata, w którym żyje).

Z drugiej strony pozostaje prawdą, że istnieje niezależny od historycznych okoliczności wewnętrzny rozwój zagadnień. Historycznych uwarunkowań filozofii nie należy rozumieć tak, jakby filozoficzna refleksja była naukowym uogólnieniem czy wnioskiem z doświadczenia *a posteriori*, jak sądzą materialiści i pozytywiści. Nie, filozofia jest autonomiczna. Stwarza ona swój przedmiot; jej zależność od doświadczenia, jakkolwiek podstawowa, pozostaje zawsze zewnętrzna. Bierze ona pod uwagę doświadczenie jako partnera w dialogu — dialog urywa się, gdy doświadczenie nie potrafi dotrzymać kroku — ale snute przez nią idee stanowią jej własność i rozwijają się zgodnie z własną wewnętrzną logiką. Toteż znajomość przeszłości myśli filozoficznej jest niezbędna dla każdego, kto współcześnie chce kontynuować dialog filozoficznych problemów współczesności. W przeszłości leży arsenał i niemożliwa jest poważna nad nimi refleksja bez prześledzenia wewnętrznej dialektyki myśli na przestrzeni wieków. Kto zaczyna od negacji tego, co było przed nim, odkryje prawdy zapisane przed nim dwa tysiące lat — i to prawdopodobnie sformułowane lepiej. Jedyna droga do oryginalności w filozofii wiedzie przez uznanie dokonanej już pracy i przez podjęcie dialogu z doświadczeniem w tym właśnie punkcie, do którego doprowadzili nasi poprzednicy.

Oto, czego może dostarczyć studiującym ją filozofia: nie doświadczenia, lecz refleksji, nie refleksji wyrażonej w niezmiennym systemie, lecz stanowiącej nieprzerwany dialog z historycznym rozwojem człowieka.

Louis K. Dupre
Tłum. G. P.

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

II. MADONNA ARTYSTÓW

1

Jak się to mogło zdarzyć, że kiedy męty całego świata osadziły się w zachodniej Europie, kiedy Goci, Frankowie, Normanowie i Longobardowie zmieszani z próchnem starej Romy utworzyli zlepek różnorodnych ras, z których każda słynęła z dzikości, chytrości, rozpusty i brutalności — jak się to stało, że z tego wszystkiego powstał później śpiew gregoriański, klasztory i katedry, poematy Prudencjusza [1], komentarze i historyczne dzieła Bedy [2], *Moralia* Grzegorza Wielkiego, *Państwo Boże* i *O Trójcy* św. Augustyna, pisma św. Anzelma, kazania o *Pieśni nad Pieśniami* św. Bernarda, poezje Caedmona [3] i Cynewulfa, Langlanda [4] i Dantego, *Summa* św. Tomasza z Akwinu i *Oxoniense* Duns Szkota?

Jak się to dzieje, że i dzisiaj dwaj zwykli francuscy murarze, majster z czeladnikiem, potrafią zbudować gołębnik czy stodołę doskonalszą pod względem architektury niż zwały eklektycznej głupoty, wznoszone kosztem setek tysięcy dolarów na terenach amerykańskich uniwersytetów?

Gdy w 1925 r. powróciłem do Francji, kraju mego urodzenia, wracałem również do źródeł intelektualnego i duchowego życia świata, do którego należałem. Wracałem do zdroju wód, jeżeli chcesz, tylko przyrodzonych, ale wód tak potężnie i skutecznie oczyszczonych przez łaskę, że nawet zepsucie i upadek dzisiejszego społeczeństwa francuskiego nie zdołały ich całkowicie zatruć ani przywrócić do pierwotnego i barbarzyńskiego zwyrodnienia.

Wszakże to Francja wydała najpiękniejsze kwiaty subtelności, wdzięku, inteligencji, dowcipu, zrozumienia proporcji i gustu. Nawet jej wieś, nawet krajobraz francuski — czy to niskie pa-

---

1 Łaciński poeta chrześcijański z IV-ego w. po Chr.

2 Błogosławiony mnich i historyk angielski (675—735).

3 Mnich i poeta angielski (VII w.).

4 poeta angielski z XIV-ego wieku.

górki, żyzne łąki i sady kwitnących jabłoni w Normandii, czy też ostre, suche i żywe kontury Prowancji lub falujące, rude winnice Langwedocji — zawsze i wszędzie odznacza się szczególnie wykończoną doskonałością, czyniącą z niego odpowiednie tło dla najpiękniejszych katedr, najbardziej interesujących miast, najżarliwszych klasztorów i największych uniwersytetów.

Ale najprzedziwniejszą cechą Francji jest to, że te wszystkie jej przymioty tak w pełni harmonizują z sobą. Ona posiadła wszystkie umiejętności od sztuki gotowania do logiki i teologii, od budowania mostów do kontemplacji, od uprawiania winnic do rzeźby, od hodowania bydła do modlitwy — a posiadła je w wyższym stopniu doskonałości, wszystkie razem i każdą z osobna, niż jakikolwiek inny naród.

Czemu przypisać, że już śpiewy dzieci francuskich są wdzięczniejsze, ich mowa inteligentniejsza i bardziej opanowana, ich oczy spokojniejsze i głębsze niż u dzieci innych narodów? Kto może to wytłumaczyć?

Francjo, cieszę się, że urodziłem się na Twojej ziemi, i rad jestem, że Bóg pozwolił mi na jakiś czas powrócić do Ciebie, zanim jeszcze nie było za późno.

Nie wiedziałem jeszcze tego wszystkiego o Francji, gdy w deszczowy, wrześniowy wieczór wylądowaliśmy w Calais przyjeżdżając z Anglii, przez którą wiodła trasa naszej podróży.

Nie podzielałem też ani nie pojmowałem entuzjastycznej radości z jaką Ojciec wysiadł ze statku i zanurzył się w zgiełk stacji francuskiej, pełnej nawoływań tragarzy i dymu francuskich lokomotyw.

Byłem zmęczony i zasnąłem na długą chwilę przed naszym dojazdem do Paryża. Ale obudziłem się jeszcze na czas, aby przy przejeździe przez jeden z niezliczonych mostów na Sekwanie być pod wrażeniem jej ciemnego nurtu, powodzi świateł na mokrych ulicach i zobaczyć z daleka wiżę Eiffla, sylabizującą zapalającymi się ogniami CITROËN.

Nazwy: Montparnasse, Rue des Saints-Pères, Gare d'Orléans przenikały do mnie pozbawione jakiegokolwiek znaczenia, nie dawały mi jeszcze wyraźnego obrazu wysokich, szarych domów, cienistych ogródków kawiarenek, drzew, ludzi, kościołów, pędzących taksówek i zielono-białych, hałaśliwych autobusów.

Mając wtedy lat dziesięć, nie miałem jeszcze czasu na wyrobienie sobie zdania o tym mieście, ale już wiedziałem, że polubię Francję. Zresztą wkrótce znów wsiedliśmy do pociągu.

I tego dnia w ekspresie biegnącym na południe naprawdę odkryłem Francję. Odkryłem ten kraj, który, mogę powiedzieć, jest

w istocie moją ojczyzną (jeśli w ogóle do jakiejś należę) nie z racji dokumentów, ale z powodu geograficznego miejsca urodzenia.

Przejechaliśmy burą Loarę, długim, długim mostem w Orleanie i od tego miejsca poczułem się już w domu, chociaż przedtem nigdy go nie widziałem i nigdy go już nie zobaczę. Tam także Ojciec opowiedział mi o Joannie d'Arc i przypuszczam, że myśl o niej towarzyszyła mi, przynajmniej podświadomie, przez cały ten dzień. Może ta pamięć o niej, przez miłość i cześć jaką wzbudziła we mnie, była czymś na kształt podświadomej modlitwy i wyjednała mi jej wstawiennictwo w niebie. Może dzięki niej zdołałem uzyskać z sakramentalnego znaku jej kraju jakiś rodzaj łaski uczynkowej i, nie zdając sobie z tego sprawy, kontemplować Boga w tych topolach rosnących wzdłuż strumieni, w domach o nisko spadających dachach skupiających się wokół wiejskich kościołów, w tych lasach i farmach i przeciętych mostami rzekach. Przejechaliśmy przez Chateaudun. Potem kraj stał się bardziej skalisty i dojechaliśmy do Limoges przez labirynt tuneli kończących się wybuchem światła i przez wysoki most z widokiem na całe miasto stłoczone na stoku stromego wzgórza u stóp katedry o surowej wieży. Wjeżdżaliśmy ciągle w głąb Akwitanii, ku dawnym prowincjom Quercy i Rouergue, gdzie miałem zamieszkać — choć cel nasz nie był jeszcze wtedy określony — i pić ze zdrojów Średniowiecza.

Pod wieczór przejechaliśmy stację Brive. Brive la Gaillarde. Zapadał zmierzch. Okolica była górzysta, pełna drzew, ale także i skał, tak że czuło się, iż na wyżynach jest dziko i pusto. W dolinach wznosiły się zamki. Było już za ciemno, żebyśmy mogli dojrzeć Cahors.

Wysiedliśmy w Montauban.

Jakież to umarłe miasto! Jaki mrok i milczenie po hałaśliwym pociągu. Wyszliśmy ze stacji na pusty, zakurzony plac pełen cieni, wśród których tu i tam paliły się przyćmione światełka. Z pustej ulicy dochodził stukot kopyt dorożkarskiego konia, wiozącego innych gości, którzy przyjechali tym samym ekspresem do tego tajemniczego miasta. Podjęliśmy nasze walizki i przeszliśmy przez plac do miejscowego hotelu, jednego z tych niskich, szarych, nieokreślonych hotelików z przyćmioną kulą lampy palącej się w oknie na parterze. Oświetlała ona kawiarenkę zastawioną żelaznymi stolikami, gdzie leżało kilka cenników popstrzonych przez muchy, a tomy Bottina[5] piętrzyły się na koślawej ladzie, za którą czarno ubrana pani nadzorowała czterech konsumentów.

[5] Francuska książka adresowa.

A jednak nie było tam smutno, ale przyjemnie. I chociaż w świadomości nie miałem żadnych podobnych wspomnień, wszystko to było mi w jakiś sposób znajome i poczułem się w domu. W pokoju Ojciec otworzył drewniane okiennice i spojrzawszy w spokojną, bezgwiezdną noc powiedział:

— Czujesz w powietrzu dym drzewny? To jest zapach francuskiego południa.

2

Budząc się rano i patrząc w blasku słonecznego dnia na niskie domy, kryte dachówką, zrozumieliśmy zaraz, że mamy przed sobą krajobraz innego rodzaju, niż oglądany z pociągu przy świetle poprzedniego wieczoru.

Znajdowaliśmy się na skraju Langwedocji. Wszystko było czerwone. Miasto, całe zbudowane z cegły, stało na niewielkim wzgórzu nad gliniasto-żółtymi wodami rzeki Tarn. Mogliśmy prawie być w jakiejś części Hiszpanii. Ale jakież to było umarłe miasto!

Dlaczego właśnie tam zajechaliśmy? Nie tylko dlatego, że Ojciec chciał dalej malować na południu Francji. Tego roku, gdy Ojciec powrócił do nas, odmienił się nie tylko wskutek zapuszczenia brody. Nie wiem, czy to pod wpływem choroby, czy też innych przyczyn, ale wytworzyło się w nim przeświadczenie, że nie należy pozostawiać innym ludziom wychowania synów i że powinien stworzyć nam pewnego rodzaju dom. Pragnął więc znaleźć miejscowość, gdzie mógłby malować a jednocześnie mieszkać z nami, tak, abyśmy wzrastali pod jego nadzorem. Ale co więcej, uświadomił sobie jasno pewne obowiązki religijne wobec nas, równie jak i wobec samego siebie.

Jestem przekonany, że w głębi duszy był zawsze człowiekiem religijnym, ale teraz — czego sobie od najwcześniejszych lat nie przypominam — kazał mi się modlić i prosić Boga, aby nas wspierał, a jemu pomógł w pracy malarskiej, w urządzeniu udanej wystawy i w znalezieniu miejsca, gdzie moglibyśmy się osiedlić.

Za rok lub dwa, kiedy już tam na stałe zamieszkamy, sprowadzi i John Paula do Francji. Wówczas będziemy mieli dom. Do tego czasu wszystko pozostawało oczywiście nieokreślone. Na razie przyjechaliśmy do Montauban ponieważ ojciec dowiedział się, że tam istnieje bardzo dobra szkoła.

Ta szkoła nazywała się Instytut Jana Kalwina, a polecili ją Ojcu jego znajomi, wybitni protestanci francuscy.

Przypominam sobie, że poszliśmy ją zwiedzić. Był to duży, czysty budynek z widokiem na rzekę. Szkoła miała słoneczne podwórza, pełne zieloności — wszystkie pokoje stały jeszcze pustką

z powodu wakacji letnich. Niemniej było tam coś, co się Ojcu nie spodobało i Bogu dzięki nigdy mnie tam nie umieścił. Właściwie nie była to szkoła, ale rodzaj protestanckiego internatu, gdzie chłopcy (należący przeważnie do zamożnych rodzin) korzystali z mieszkania, utrzymania, nauki religii i ogólnej opieki, a na lekcje chodzili do miejscowego liceum.

Już wtedy zaczynałem niejasno zdawać sobie sprawę z tego, że chociaż Ojciec pragnął dać nam jakieś religijne podstawy, to jednak nie miał wiele sympatii do francuskiego protestantyzmu. W samej rzeczy dowiedziałem się później od jego przyjaciół, że w owym czasie nie był daleki od myśli przejścia na katolicyzm. Wydaje się, że Kościół miał dla niego wiele uroku, ale w końcu Ojciec oparł się temu pociągowi przez wzgląd na resztę rodziny. Myślę, że uważał za pierwszy swój obowiązek użycie zwyczajnych środków, jakie miał pod ręką, aby wprowadzić mnie i John Paula w praktyki religijne najbliższego nam wyznania. Jego przejście na katolicyzm wywołałoby niezawodnie wielkie komplikacje z rodziną i w rezultacie może w ogóle zostalibyśmy wychowani poza wszelką religią.

Byłby się z pewnością mniej wahał, gdyby miał jakiegoś przyjaciela katolika na równym sobie poziomie intelektualnym, kogoś, kto umiałby z nim mówić inteligentnie o wierze. Ale, o ile wiem, nie miał nikogo. Żywił ogromny szacunek dla poczciwych, prostych katolików, których spotykaliśmy, ale nie mieli oni w tych sprawach dostatecznego wykształcenia, aby móc trafić mu do przekonania, byli też na to przeważnie zbyt nieśmiali.

Zresztą, już po pierwszym dniu, okazało się, że Montauban nie było wcale odpowiednie dla nas. Nie istniało tam rzeczywiście nic godnego malowania. Miasteczko było dosyć miłe, ale nudne. Jedyną rzeczą interesującą dla mego Ojca było Muzeum Ingresa, pełne drobiazgowych rysunków tego malarza, który urodził się w Montauban. A i ta kolekcja ostrożnych i chłodnych szkiców nie wystarczała do utrzymania kogokolwiek na wyżynach artystycznego entuzjazmu dłużej niż piętnaście minut. Bardziej charakterystycznym rysem miasta było dzieło Bourdelle'a, koszmarny pomnik z brązu stojący przed muzeum, który zdawał się przedstawiać grupę ludzi jaskiniowych starających się wygrzebać z masy stopionej czekolady.

Rozpytując się w Syndicat d'Initiative o miejsca, gdzie moglibyśmy zamieszkać, zobaczyliśmy tam fotografię kilku małych miasteczek, które, jak nam powiedziano, leżały w dolinie rzeki Aveyron, nie bardzo daleko na północny-wschód od miasta.

Wyjeżdżając po południu nieprawdopodobnie staroświeckim po-

ciągiem z Montauban czuliśmy się trochę jak trzej Mędrcy, gdy po opuszczeniu Heroda i Jerozolimy ujrzeli znów swoją gwiazdę.

Lokomotywa miała wysokie koła, niski, kwadratowy kocioł i niezwykle wysoki komin. Zdawało się, że uciekła z jakiegoś muzeum, mimo to była bardzo żwawa i dobrze wykonywała swoją pracę. A jej trzy czy cztery wagoniki potoczyły się z nami szybko ku okolicy o charakterze istotnie sakramentalnym.

Montricoux było ostatnim miastem posiadającym kościół z dzwonnicą z czerwonej cegły, co jest cechą całej Langwedocji. Dalej pociąg wjechał w dolinę Aveyronu. Byliśmy już mniej lub więcej w Rouergue. I wtedy ujrzeliśmy coś niezwykłego.

Nie zdałem sobie sprawy, gdzie wjeżdżamy, dopóki pociąg nie przetoczył się wokół wielkiego zakrętu płytkiej rzeki i nie zatrzymał się na maleńkiej stacji pod skąpanymi w słońcu platanami. Wyjrzawszy przez okno spostrzegliśmy, że droga, którą dopiero co przebyliśmy, biegła u podnóża nagiej, skalnej ściany, na sto lub dwieście stóp wysokiej, uwieńczonej zamkiem z trzynastego wieku. Było to Bruniquel. Wszędzie dokoła strome wzgórza były gęsto pokryte lasem karłowatych, sękatych dębów uczepionych do skały. Wzdłuż rzeki smukłe topole iskrzyły się blaskiem późnego popołudnia a zielona woda tańczyła na kamieniach.

Pasażerami tłoczącymi się na stacji byli przeważnie chłopi w czarnych koszulach, a na drogach widzieliśmy ludzi, którzy szli za jarzmami wołów ciągnących wozy na dwóch kołach i popędzali te spokojne zwierzęta długimi kijami. Ojciec powiedział mi, że ten lud nie mówi po francusku, tylko starym narzeczem, *langue d'oc*.

Następną osadą było Penne. W miejscu spotkania dwóch dolin wąska ściana skalna wznosiła się śmiało nad wodą, najpierw linią przygiętą, a potem nagle wzbijającą się w górę, jak rozpostarte skrzydło. Na tej skale sterczały ruiny innego zamku. Poniżej czepiały się zbocza skalnego domy wiejskiej osady, a gdzieś pomiędzy nimi widniała niska, kwadratowa wieża kościoła zakończona ażurową, żelazną dzwonnicą z widocznym w niej dzwonem.

Dolina stawała się coraz węższa i głębsza w miarę jak pociąg posuwał się dalej po jedynym torze ściśniętym między skałami a rzeką. Gdzieniegdzie między nią a nami było jeszcze dosyć miejsca na małą łączkę. Niekiedy zaniedbana droga albo ścieżka do pędzenia bydła przechodziła przez tor kolejowy; wtedy obok niego stał dom i szlaban z jednym z tych wściekłych francuskich dzwonków, który wdzierał się przeraźliwym dźwiękiem w okna przejeżdżającego pociągu.

Dolina rozszerzyła się nieco, by pomieścić wieś Cazals, przerzuconą poprzez rzekę do stóp góry, potem znów dostaliśmy się w wą-

wóz. Podchodząc do okna widziało się tylko szare i żółte ściany skalne, tak wysokie, że prawie zasłaniały nam niebo. Zaczynaliśmy teraz dostrzegać wyżłobione w nich, wysoko w górze, pieczary. Później miałem się kiedyś tam wdrapać i zwiedzić niektóre z nich. Przejeżdżając przez wiele mostów i wpadając z tunelu w tunel poprzez olśniewające wybuchy światła i zieloności, po których następowały znów podziemne mroki, dotarliśmy wreszcie do miasta będącego celem naszej podróży.

Było to stare, bardzo stare miasto. Jego historia sięgała czasów rzymskich, będących też epoką jego patrona, świętego męczennika. Antoninus przyniósł chrześcijaństwo do kolonii rzymskiej osiadłej w tej dolinie, a później został umęczony w innej miejscowości, w Pamiers, u stóp Pirenejów, niedaleko mego rodzinnego Prades.

Jeszcze w 1925 r. Saint-Antonin zachowywało kształt ściśniętego, ufortyfikowanego grodu. Tylko same mury obronne się rozpadły; zastąpiła je opasująca dookoła całe miasto szeroka ulica obsadzona drzewami, dość rozległa, aby nosić szumną nazwę bulwarów, choć widywało się na niej jedynie kurczęta i zaprzęgi wołów. Samo miasto było istnym labiryntem wąskich uliczek, wzdłuż których stały stare domy z trzynastego wieku, przeważnie już bardzo zrujnowane. Niemniej średniowieczne miasto jeszcze istniało z tą różnicą, że ulice przestały być tłumne i ożywione, domy i sklepy nie należały już do zamożnych kupców i rzemieślników i zanikła w nim cała barwność, wesołość i wrzawa Średniowiecza. Mimo to, gdy się szło przez te ulice, było się istotnie w Średniowieczu, gdyż nic nie zostało tu zniszczone przez człowieka, a jedynie przez postęp ruiny i bieg czasu.

Zdaje się, że jednym z najbardziej ożywionych cechów miasta byli garbarze. Stały też tam jeszcze dawne garbarnie wzdłuż wąskiej i zatęchłej odnogi strumienia, przepływającego przez część miasta. Ale w tych dawnych wiekach cały gród pełen był ożywionej pracy, jak przystało na wolną i zamożną gminę miejską.

I jak mówię, jego centrum stanowił Kościół.

Na nieszczęście, samo wielkie znaczenie świątyni św. Antonina ściągnęło na nią napaści w czasach wojen religijnych. Kościół stojący dzisiaj na ruinach dawnego jest zupełnie nowoczesny. Nie mogliśmy osądzić, jak ten dawny wyglądał, ani poznać po jego konstrukcji i ozdobach, jaka była postawa obywateli, którzy go budowali. Ale mimo to, nawet i teraz, kościół królował nad miastem. Co wieczora i co południa dźwięki dzwonów na Anioł Pański spadały na brązowe, kryte starą dachówką domy, przypominając ludziom Matkę Bożą i Jej nad nimi opiekę.

Nawet i teraz, choć wtedy nigdy o tym nie myślałem i rzeczywiście nie mogłem pomyśleć, nie mając żadnego zrozumienia dla istoty Mszy św., nawet i teraz, pod tymi wysokimi łukami, na ołtarzu nad relikwiami świętego męczennika, każdego rana po kilka razy ponawiała się ta przedziwna, tajemnicza i oczywista Ofiara, tak tajemnicza, że żaden intelekt stworzony nigdy jej do głębi nie pojmie, a tak oczywista, że sama ta oczywistość oślepia nas zbytkiem jasności: bezkrwawa Ofiara Boga pod postaciami chleba i wina.

Tu, w tym zadziwiającym dawnym grodzie, sam rysunek miasta, ulic i otaczającej je przyrody, opasujące je wzgórza, skały i drzewa, wszystko skupiało moją uwagę na tym jednym centralnym fakcie: na kościele i tym, co on zawierał. Gdziekolwiek poszedłem, układ całego mego otoczenia zmuszał mnie do choćby podświadomego odczuwania obecności kościoła. Każda ulica prowadziła mniej lub więcej do środka miasta, do kościoła. Każdy widok na miasto z otaczających je pagórków skupiał się, jak w ognisku, na tym długim, szarym budynku i jego wysokiej dzwonnicy.

Kościół był tu oprawiony w krajobraz w taki sposób, że stawał się kluczem do jego odczytania. Obecność kościoła nadawała właściwą formę i właściwy sens wszystkiemu, na co spojrzało tu oko: wzgórzom, lasom, polom, białemu cyplowi skalnemu Rocher d'Anglars, równie jak i czerwonej baszcie Roc Rouge, zakrętowi rzeki, zielonej dolinie Bonnette, miastu i jego mostom, a nawet i białym willom dzisiejszych *bourgeois*, rozsianym wśród pól i sadów leżących już poza obrębem nieistniejących dziś murów obronnych. A ten sens nadany im przez Kościół był nadprzyrodzony.

Cały krajobraz zjednoczony w ten sposób przez świątynię Boga i jej w niebo sięgającą wieżę zdawał się mówić: Oto jest sens wszystkich rzeczy stworzonych: zostałyśmy powołane do istnienia w tym celu, żeby ludzie mogli nas użyć jako środka do wznoszenia się do Boga i do głoszenia chwały Bożej. Zostałyśmy stworzone w całej naszej doskonałości, każda z nas według swojej własnej natury, a wszystkie wzajemnie zharmonizowane i uporządkowane, tak żeby miłość i rozum człowieka mogły dostosować się do tej powszechnej zasady, do tego danego przez Boga klucza, mocą którego pojmujemy znaczenie całości.

Jak wielkim dobrodziejstwem jest życie w miejscowości, która samą swoją strukturą zmusza cię, nawet wbrew twojej woli, choćby do stanu potencjalnej kontemplacji i przez cały dzień bezustannie zwraca twoje oczy ku Domowi ukrywającemu w sobie sakramentalnego Chrystusa!

Nie wiedziałem wtedy kim był Chrystus, nie zdawałem sobie

sprawy, że był Bogiem. Nie miałem nawet wyobrażenia, że istnieje Sakrament Eucharystii. Sądziłem, że kościoły są tylko miejscem, gdzie ludzie zbierają się i śpiewają hymny. A jednak teraz mówię wam, — którzy jesteście dzisiaj tam, gdzie i ja kiedyś byłem, wam niewierzącym — że to właśnie ten Sakrament, i tylko On, Chrystus żyjący pośród nas, ofiarowany przez nas, dla nas i z nami w czystej i wiecznej Ofierze, jedynie On utrzymuje ten świat i zachowuje nas wszystkich od natychmiastowego i całkowitego pogrążenia się w przepaść wiecznego unicestwienia. I powtarzam wam, że z tego Sakramentu płynie moc, moc światła i prawdy docierająca nawet do serc tych, którzy o Nim nic nie słyszeli i wydają się niezdolni do uwierzenia.

3

Wkrótce po przyjeździe do Saint-Antonin wynajęliśmy sobie mieszkanie w trzypiętrowym domu na peryferiach miasta, przy placu Condamine, gdzie odbywały się targi na bydło. Ojciec miał jednak zamiar wybudować własny dom i po niedługim czasie kupił w pobliżu kawałek gruntu na niższym odcinku wielkiego wzgórza zamykającego zachodnie ramię doliny Bonnette. Na szczycie tej góry stała nie wielka, teraz opuszczona kapliczka, zwana *Le Calvaire*. Istotnie, wzdłuż skalistej ścieżki biegnącej wśród winnic poza naszym polem, stał niegdyś cały szereg kapliczek, jako czternaście stacji drogi Krzyżowej między miastem a szczytem wzgórza. Ale ten rodzaj pobożności zaniknął w dziewiętnastym wieku — nie było już dość gorliwych katolików, aby go utrzymać przy życiu.

Kiedy Ojciec zaczął rysować plany swego domu zjeździliśmy całą okolicę, oglądając różne budynki, a także zwiedzając wsie, w których mogły się znajdować odpowiednie tematy do obrazów.

W ten sposób poznawałem ciągle zewnątrz i wewnątrz stare kościoły i napotykałem na ruiny dawnych kaplic i klasztorów. Zwiedziliśmy prześliczne, piętrzące się na wzgórzach miasteczka, jak Najac lub Cordes. Cordes było nawet lepiej zachowane niż Saint-Antonin, ale nie miało tego kształtu naszego miasta zbudowanego wokół swojej świątyni, chociaż i ono było też oczywiście ześrodkowane na swoim kościele. Ale Cordes zostało zbudowane jako ufortyfikowana letnia rezydencja hrabiów Langwedocji i jego najciekawszymi zabytkami były mniej lub więcej fantazyjne domy ich dworzan, którzy tu przyjeżdżali na polowanie ze swoim władcą.

Zapuszczaliśmy się też niżej na równiny południa i dojechaliśmy do Albi, miasteczka z czerwoną katedrą św. Cecylii spiętrzoną nad rzeką Tarn niby forteca. Ze szczytu jej wieży patrzyliśmy na równiny Langwedocji, gdzie wszystkie kościoły były warowniami.

Ten kraj był długo zdziczały wskutek herezji i fałszywego mistycyzmu, który odrywał ludzi od Kościoła i od Sakramentów i kazał im w ukryciu torować sobie przebojem drogę do jakiejś dziwnej, somobójczej nirwany.

W Saint-Antonin była fabryczka, jedyna w tym mieście, zatrudniająca jedynych tamtejszych proletariuszy, trzech czy czterech mężczyzn, z których jeden był również jedynym tutejszym komunistą. Fabryka produkowała maszyny służące do ładowania siana z łąki na wozy. Jej właściciel, miejscowy kapitalista, nazywał się Rodolausse. Miał dwóch synów, którzy prowadzili jego warsztaty. Jeden z nich był wysokim, chudym i uroczystym brunetem w rogowych okularach.

Pewnego wieczoru siedzieliśmy w jednej z miejscowych kawiarni, mało uczęszczanym lokalu, którym zarządzał zgrzybiały staruszek. Rodolausse wdał się w rozmowę z Ojcem — pamiętam, że pytał go uprzejmie, czy jesteśmy Rosjanami. Wpadł na ten pomysł zapewne patrząc na jego brodę.

Dowiedziawszy się, że przyjechaliśmy tu na stały pobyt, natychmiast zaproponował nam kupno swego domu i zaprosił nas na obiad, żebyśmy go mogli obejrzeć. Ten, jak go nazywano, dom Simona de Montfort był dużą farmą leżącą o milę lub dwie za miastem przy drodze do Caylus. Stał na zboczu wzgórza wznoszącego się nad doliną Bonnette, u wylotu okrągłej, głębokiej i gęsto zalesionej kotlinki, gdzie, jak przekonaliśmy się, mały strumyk pełen rzeżuchy wodnej wypływał z przeźroczystego źródełka. Sam dom był bardzo stary, wyglądał jakby rzeczywiście mógł w nim mieszkać Simon de Montfort[6], ale również jakby mógł w nim straszyć. Był zresztą bardzo ponury i ciemny, a jako taki nie był domem dla malarza. Poza tym okazał się dla nas za drogi. I Ojciec wolał sobie sam dom postawić.

Zacząłem chodzić do miejscowej szkoły podstawowej, gdzie z wielkim moim wstydem siedziałem wśród najmniejszych dzieci, starając się przyswoić sobie język francuski. Wkrótce po rozpoczęciu mojej nauki Ojciec wykończył plan domu, który mieliśmy wystawić na kupionym teraz gruncie u podnóża Kalwarii. Miał on mieć jeden wielki pokój, służący za pracownię, jadalnię, salonik i na górze dwa pokoje sypialne. Nic poza tym.

Oznaczyliśmy fundamenty i Ojciec z jednym tylko robotnikiem zaczęli pod nie kopać ziemię. Później przyszedł różdżkarz, znalazł nam wodę i wykopano nam studnię. Obok niej Ojciec zasadził dwie

---

[6] Simon de Montfort — wódz wyprawy przeciwko Albigensom. Poległ przy oblężeniu Tuluzy w 1218 r.

topole — jedną dla mnie, drugą dla John Paula — a następnej wiosny założył po wschodniej stronie domu duży ogród.

Tymczasem pozyskaliśmy wielu przyjaciół. Już nie pamiętam, czy przez kapitalistę Rodolausse'a, czy też przez radykała — socjalistę szofera Pierrota nawiązaliśmy znajomość z miejscowym klubem gry w rugby. Może raczej oni zwrócili się do nas, dość że jednym z pierwszych wydarzeń po naszym przyjeździe było pojawienie się delegacji tego klubu. Ta „Avant-Garde de Saint-Antonin" przedstawiła się Ojcu i prosiła go, aby został prezesem ich klubu. Był Anglikiem, a więc według ich mniemania musiał znać się na każdym sporcie. Rzeczywiście grał kiedyś w rugby w swojej drużynie szkolnej w Nowej Zelandii. Został więc prezesem tego klubu i kilkakrotnie z narażeniem życia sędziował w ich zajadłych rozgrywkach. Nie tylko bowiem reguły gry zmieniły się od jego czasów, ale jeszcze w Saint-Antonin istniała ich specjalna interpretacja, której nikt nie mógł poznać bez prywatnego objawienia lub daru przenikania dusz. Jednakże Ojciec przeżył jakoś szczęśliwie ten sezon.

Zwykle towarzyszyłem mu i całej jego drużynie ilekroć grała gdzieś poza rodzinnym miastem. Zajechałem więc na północny wschód, aż do Figeac, w głąb górzystego kraju Rouergue; na południe, na równiny Langwedocji, do Gaillac, miasta posiadającego jeden z tych kościołów-warowni i prawdziwy stadion sportowy dla swej drużyny. Saint-Antonin nie było oczywiście dopuszczone do głównej rozgrywki, ale tylko do przedmeczu, podczas którego tłumy schodziły się na stadion.

W owych latach całe południe Francji było zarażone szaleńczą i gwałtowną pasją do rugby i grywało z krwiożerczą zajadłością, która czasem powodowała nawet śmiertelne wypadki. Po prawdziwie ważnych rozgrywkach sędzia bywał eskortowany do wyjścia z boiska przez specjalną straż, a zdarzało się, że musiał ratować się ucieczką w pola przez płot. Jedynym sportem wzbudzającym jeszcze powszechniejsze i bardziej intensywne podniecenie niż rugby były długodystansowe wyścigi kolarzy. Saint-Antonin nie leżało na głównej trasie wielkich wyścigów, ale czasami jakiś mniejszy bieg zahaczał o nasze wzgórza. Staliśmy wówczas na skraju długiego wejścia na Rocher d'Anglars i obserwowaliśmy kolarzy, wjeżdżających powoli w górę i tak pochylonych, że ich nosy opierały się prawie o przednie koła rowerów, muskuły napinały się w jakieś potworne węzły, a żyły nabrzmiewały im na czołach.

Jeden z członków naszej drużyny, syn miejscowego handlarza paszą i sianem, małego wzrostu i podobny do królika, posiadał własny samochód i woził większość uczestników tam i z powrotem

na mecze rugby. Pewnego wieczoru o mało co nie zabił siebie i sześciu z nas, gdy królik wpadł w smugę świateł samochodu i nie opuszczając jej leciał przed nami. Namiętny Francuz zaraz dodał gazu i puścił się w pogoń za królikiem. Biały ogon zwierzęcia migał nam wciąż w blasku latarni, zawsze na kilka stóp przed naszymi kołami. Królik przemykał się od jednej do drugiej strony drogi dla zmylenia tropu, nie wiedząc, że samochód nie kieruje się węchem w pościgu. Z głośnym warkotem gonił więc zygzakiem za królikiem, omal nie wysypując nas do rowu.

Ci z nas, którzy tłoczyli się na tylnym siedzeniu, zaczynali się już denerwować, zwłaszcza kiedyśmy zauważyli, że dojeżdżamy do wierzchołka wzgórza, skąd droga schodziła stromymi zakrętami w dolinę ku Saint-Antonin. Jeśli dalej będziemy ścigać królika, napewno wylecimy za barierę, a wówczas nie przestaniemy toczyć się po zboczu, aż się znajdziemy w rzece paręset stóp niżej.

Ktoś burknął nieśmiałą skargę:

— *C'est assez, hein? Tu ne l'attraperas pas!* [7]

Syn handlarza sianem i paszą nic nie odpowiedział. Pochylił się nad kierownicą z oczyma wbitymi w szosę, a biały ogonek wciąż pomykał zygzakiem przed kołami samochodu, od wysokiego zbocza z jednej, do rowu z drugiej strony drogi.

Wreszcie przejechaliśmy szczyt wzgórza. Ciemność i pustka doliny otwarły się przed nami. Szosa zaczęła schodzić w dół.

Skargi na tylnym siedzeniu się wzmogły i stały się zgodnym chórem. Ale kierowca jeszcze dodał gazu. Wóz dziko zataczał się w poprzek drogi, już doganialiśmy królika, ale nie zupełnie. Znów zjawił się przed nami.

— Złapiemy go przy zjeździe — zawołał kierowca. — Króliki nie mogą biec szybko z góry. Mają na to za długie tylne nogi.

Tymczasem królik w najlepsze pędził w dół jakieś pięć stóp przed naszymi kołami.

Ktoś wrzasnął: — Uważaj, uważaj!

Dotarliśmy do rozwidlenia dróg. Główna szosa biegła w lewo, starsza droga zbiegała stromiej w prawo. Pomiędzy nimi był mur. A królik pędził wprost na ten mur.

— Stop! Stop! — błagaliśmy. Nikt nie mógł przewidzieć, którą drogę królik obierze, a mur zdawał się lecieć wprost na nas.

Ktoś krzyknął: — Trzymaj się!

Gwałtowny wstrząs zrzuciłby nas, gdyby nie ciasnota miejsca, z siedzenia. Ale byliśmy żywi. Samochód znajdował się ciągle na głównej szosie, pędząc z warkotem w dolinę; z wielką ulgą dostrzegliśmy, że w smudze jego świateł nie ma już królika.

---

[7] Już chyba dosyć! I tak go nie złapiesz!

— Czy złapałeś go? — zapytałem z nadzieją w głosie. — Może został tam za nami?

— Och nie — odpowiedział smutno kierowca. — Poleciał tamtą drogą.

Nasz przyjaciel, szofer Pierrot był potężnym, olbrzymim mężczyzną, ale sam nie grał w piłkę. Był na to za leniwy i pełen godności, chociaż byłby dekoracyjnym elementem drużyny. Było w niej kilku innych, jemu podobnych, rosłych mężczyzn o dzikim wyglądzie z ogromnymi, czarnymi wąsami i krzaczastymi brwiami, jak tradycyjne wizerunki Goga i Magoga. Jeden z nich grał przez cały czas w szarej cyklistówce. Myślę, że gdyby mu przyszło grać w upał, byłby wyszedł na boisko w słomianym kapeluszu. W każdym razie ta część drużyny mogłaby być wymarzonym obiektem dla Celnika-Rousseau'a i Pierrot byłby w takim obrazie na właściwym miejscu. Ale jego głównym sportem było siedzenie przy stoliku kawiarnianym i nasiąkanie koniakiem. Czasem robił wyprawy do Tuluzy i raz, stojąc ze mną na moście, opisał w sposób mrożący krew w żyłach walkę na noże, jaką w tej stolicy stoczył z pewnym Arabem.

To Pierrot zabrał nas kiedyś na wesele do farmy, położonej niedaleko Caylus. W czasie mego pobytu w Saint-Antonin uczestniczyłem kilkakrotnie w takich uroczystościach i nigdzie nie widziałem takich uczt na miarę Gargantuy. A jednak nie były one nigdy dzikie ani grubiańskie. Chłopi, leśnicy i wszyscy inni goście jedli i pili tam niezmiernie wiele, ale nigdy nie tracili swojej godności ludzkich istot. Śpiewali, tańczyli i żartowali jedni z drugich, ich język był często dość dosadny, ale w sposób mniej lub więcej zgodny z panującym obyczajem. Toteż na ogół atmosfera była dobra i zdrowa, a cała zabawa była uświęcona tym, że odbywała się z okazji Sakramentu.

I w tym wypadku Pierrot włożył swoje najlepsze, czarne ubranie i czystą czapkę, zaprzągł wózek i pojechaliśmy do Caylus. Farma należała do jego wuja czy kuzyna. Była zatłoczona rozmaitego gatunku pojazdami, gdyż w uroczystości brała udział cała gmina. Każdy się czymś do niej przyczynił, a Ojciec przywiózł butelkę ciemnego, mocnego, greckiego wina, które omal nie rozbiło w puch gospodarza domu.

Goście byli zbyt liczni, by móc pomieścić się w dużej jadalni i w kuchni, gdzie wieńce kiełbas i cebuli zwieszały się z belek sufitu. Wyporządzono więc jedną ze stodół i ustawiono w niej stoły. Około pierwszej w południe wszyscy zasiedli do jedzenia. Po zupie kobiety zaczęły przynosić z kuchni główne potrawy: były to półmiski wszelakiego rodzaju mięsiwa. Króliki, cielęcina, barany, jagnięta, pieczenie, kotlety i drób — to wszystko smażone, gotowane,

pieczone, duszone, sauté, przyrządzone na różne sposoby, z sosami z wina i z mnóstwem innych sosów, ale bez żadnych innych dodatków, prócz jakiegoś kartofelka, marchwi czy cebuli dołożonych dla przybrania półmiska.

— Przez cały rok ludzie ci jedzą tylko chleb i jarzyny, czasem trochę kiełbasy — tłumaczył Ojciec — teraz więc chcą jeść tylko mięso. Mam wrażenie że to była słuszna uwaga. Ale zanim obiad doszedł do połowy, wstałem od stołu i chwiejąc się wyszedłem na powietrze. Oparłem się o ścianę stodoły i obserwowałem olbrzymie, bojowo nastrojone gęsi, przechadzające się na podwórzu i wlokące w błocie swoje olbrzymie, wypasione brzuchy i wątroby — te wątroby, które wkrótce zostaną zamienione na pasztet, *pâte de foie gras*, przyprawiający mnie już teraz o mdłości.

Uczta trwała aż do późnego popołudnia, a nawet gdy noc zapadła jeszcze niektórzy goście biesiadowali w stodole. Ale właściciel farmy, Pierrot, Ojciec i ja poszliśmy zwiedzić starą, opuszczoną kaplicę, stojącą na gruncie tej posiadłości. Zastanawiam się, czym ona mogła być kiedyś — świątynią, może pustelnią? W każdym razie teraz była to już ruina. Miała piękne okno z trzynastego czy też z czternastego wieku, dzisiaj już oczywiście pozbawione witraży. Ojciec kupił całą tę ruinę za część pieniędzy uzyskanych z ostatniej swojej wystawy i zużytkowaliśmy te kamienie, okno i łuki drzwi do budowy naszego domu w Saint-Antonin.

W lecie 1926 r. osiedliliśmy się już na dobre w tej miejscowości, chociaż prace przy budowie domu nie były jeszcze naprawdę rozpoczęte. Wówczas umiałem już po francusku, a przynajmniej posiadłem zapas słów potrzebny jedenastoletniemu chłopcu w normalnym biegu jego egzystencji. Przypominam sobie, że tej zimy spędzałem całe godziny na czytaniu książek o wszystkich innych cudownych zakątkach Francji.

Dziadek przysłał nam pieniądze na Boże Narodzenie i użyliśmy je częściowo na zakupienie bardzo drogiego, trzytomowego i pełnego ilustracji dzieła: *Le pays de France*. Nigdy nie zapomnę oczarowania, z jakim je studiowałem, zapełniając sobie głowę obrazami katedr, starych opactw, zamków, miast i wszelkich zabytków tej kultury, która tak podbiła moje serce.

Patrzałem, pamiętam, na ruiny Jumièges i Cluny i zastanawiałem się, jak te olbrzymie bazyliki wyglądały w dniach swojej świetności. Potem były też katedry: Chartres ze swymi nierównymi wieżami; długa, wysoka nawa Bourges, w niebo strzelające presbiterium Beauvais; dziwna, przysadzista, romańska katedra w Angoulème i białe, bizantyńskie kopuły Périgueux. Patrzałem na skupione razem budynki dawnej Grande Chartreuse, jak gdyby stłoczone

w samotnej dolinie między wysokimi, porosłymi świerkowym lasem górami, które po obu stronach wznoszą się nad nią aż do swych skalistych szczytów. Jacy ludzie żyli w tych celach? Nie mogę powiedzieć, abym się wiele nad tym zastanawiał, oglądając te ilustracje. Nie interesowały mnie zakonne powołania ani reguły, ale wiem, że moje serce wypełniała swoista tęsknota do wdychania powietrza tej samotnej doliny i do wsłuchiwania się w jej milczenie. Chciałem przebywać w tych wszystkich miejscach, które pokazywała mi książka: *Le pays de France*. W istocie fakt, że nie mogę być w nich wszystkich naraz, stanowił dla mnie jakiś problem i był podświadomym źródłem niewyraźnego i niejasno odczuwanego smutku.

4

Tego lata 1926 roku, ku wielkiemu niezadowoleniu Ojca, który pragnął malować spokojnie i budować swój dom w Saint-Antonin, Pop zebrał w New Yorku olbrzymią górę bagaży, pobudził Bonnemaman do czynu, sprawił John Paulowi nowe ubranie i uzbrojony w paszporty i w cały snop biletów z biura *Thomas Cook and Son* wsiadł na statek „Lewiathan" i ruszył do Europy.

Wiadomości o tej grożącej inwazji zaniepokoiły na pewien czas Ojca. Pop nie myślał zadowolić się przyjazdem i spędzeniem jednego czy dwóch miesięcy z nami w Saint-Antonin. Właściwie wcale mu nie chodziło o pobyt w tym nieznanym miasteczku. Chciał być w ruchu i dysponując dwoma wolnymi miesiącami, nie widział powodu, dlaczego nie miałby zwiedzić całej Europy od Rosji po Hiszpanię i od Szkocji po Konstantynopol. Gdy mu jednak wyperswadowano te napoleońskie ambicje, zgodził się na ograniczenie swej żądzy zwiedzania do Anglii, Szwajcarii i Francji.

W maju czy też czerwcu doszła nas wieść, że Pop zajął wszystkimi swoimi siłami Londyn, splądrował ojczyznę Szekspira i inne okolice Anglii, a teraz przygotowywał się do przepłynięcia Kanału i okupowania północnej Francji.

Dostaliśmy rozkaz zebrania się, wyruszenia na północ i połączenia z nim naszych sił w Paryżu dla wspólnego podboju Szwajcarii.

Tymczasem mieliśmy w Saint-Antonin spokojnych gości, dwie miłe, starsze panie, przyjaciółki naszej rodziny z Nowej Zelandii. Bez pośpiechu wyprawiliśmy się więc razem z nimi w naszą podróż na północ. Wszyscy pragnęliśmy poznać Rocamadour.

Rocamadour jest przybytkiem poświęconym Matce Boskiej, gdzie Jej obraz jest czczony w grocie wykutej w połowie wysokości skały, u stóp której wybudowano w średniowieczu klasztor. Legenda mówi, że pierwszym założycielem osady był celnik Zachariasz, ten,

który wspiął się na drzewo sykomory, by zobaczyć przechodzącego Chrystusa i któremu Chrystus kazał zejść i przyjąć go we własnym domu.

W czasie gdyśmy opuszczali Rocamadour po krótkim pobycie, z którego mi pozostał w pamięci długi wieczór letni i jaskółki krążące wokół muru starego klasztoru u stóp ściany skalnej i wieży nowego kościoła na jej szczycie — Pop objeżdżał wszystkie zamki nad Loarą autobusem pełnym Amerykanów. Przelatywali w pośpiechu przez Chenonceaux, Blois i Tours, a ilekroć spotkali gromadę bawiących się dzieci, Pop sięgał do kieszeni wypchanych miedziakami, a nawet jedno i dwufrankówkami i ciskał garście ich na ulicę. Zakurzone wnętrze autobusu rozbrzmiewało wybuchami jego śmiechu, gdy wszystkie bębny rzucały się na monety, kłębiąc się i bijąc o nie. Powtarzało się to przez całą podróż w dolinie Loary.

Zostawiwszy nasze dwie panie z Nowej Zelandii w zapadłym miasteczku Saint-Céré na Południu dotarliśmy wreszcie do Paryża. Zastaliśmy tam Popa i Bonnemaman zakwaterowanych w najdroższym hotelu, jaki tylko zdołali znaleźć: *Hotel Continental* przekraczał o wiele ich finansowe możliwości, ale był to rok 1926 i frank stał tak nisko, że Pop stracił zupełnie głowę i poczucie wartości pieniądza.

Pierwsze pięć minut w pokoju hotelowym w Paryżu powiedziały nam już wszystko, co groziło nam w najbliższych dwóch tygodniach w zamęcie i wirze projektowanej podróży po Szwajcarii.

Ten pokój był zapchany aż po same drzwi takim mnóstwem niepotrzebnych bagaży, że ledwie można się w nim było poruszać. A widać było, że Bonnemaman i John Paul popadli w stan mniej lub więcej milczącej opozycji i biernego oporu przeciwko wszystkim entuzjastycznym wybuchom optymizmu i wigoru dziadka.

Kiedy Pop opowiadał nam o swej kampanii nad Loarą i szczodrości, jaką zabłysnął we wszystkich wioskach między Orleanem a Nantes, milczący ból na twarzy Bonnemaman i jej wymownie błagalny wzrok zwrócony ku memu ojcu uświadomiły nas, jak reszta rodziny odnosiła się do tych występów. Widząc, co nas czeka, stanęliśmy instynktownie po stronie uciemiężonych. Nie ulegało wątpliwości, że dotąd każda zmiana miejsca pobytu będzie źródłem prywatnych i publicznych upokorzeń dla mniej lub więcej delikatnej wrażliwości reszty członków rodziny, począwszy od Bonnemaman, która z natury była bardzo przeczulona, aż do John Paula i mnie, którzy łatwo spostrzegaliśmy lub wyobrażaliśmy sobie, że ludzie wyśmiewają się z Popa, co i nas ośmieszało.

Wyprawiliśmy się więc ku granicy szwajcarskiej powolnymi

etapami: siedem do ośmiu godzin dziennie koleją, z zatrzymywaniem się na każdą noc. Wynikało z tego ciągłe wsiadanie i wysiadanie z pociągów, taksówek i autobusów hotelowych, przy sprawdzaniu za każdym razem wszystkich szesnastu sztuk bagaży; największe dworce europejskie rozbrzmiewały głosem mego dziadka: — Marta, gdzież u licha zostawiłaś tę torbę z świńskiej skóry?

W celu identyfikacji Pop nakleił na każdej walizie różowy amerykański znaczek pocztowy wartości dwóch centów. Pomysł ten wywołał natychmiast ostrą krytykę ze strony John Paula i mojej: — Do czego to ma służyć, Pop — pytaliśmy z ironią. — Czy chcesz to wysłać pocztą?

Pierwszy dzień podróży nie był tak przykry dla mnie i Ojca, ponieważ nie opuściliśmy jeszcze Francji. Zwiedziliśmy trochę Dijon i przejechaliśmy przez Besançon po drodze do Bazylei. Ale gdy tylko dotarliśmy do Szwajcarii, wszystko się odmieniło.

Nie wiem z jakiego powodu Szwajcaria wydała się nam niezmiernie nudna. To nie był rodzaj krajobrazu, który interesował Ojca; zresztą nie miałby nawet czasu cobądź szkicować lub malować, choćby mu przyszła ochota. W każdym mieście szukaliśmy najpierw muzeum. Ale te muzea nigdy nas nie mogły zadowolić. Wypełniały je przeważnie olbrzymie obrazy współczesnego, szwajcarskiego malarza narodowego, przedstawiające monstrualnie wielkich katów próbujących obcinać głowy szwajcarskim patriotom. Poza tym, było nam zawsze trudno dopytać się zaraz po przyjeździe o muzeum, bo nie umieliśmy po niemiecku. A gdyśmy wreszcie tam docierali, zamiast przyjemności patrzenia na przyzwoite obrazy znajdowaliśmy znów olbrzymie, żółte i czerwone płótna tego szwajcarskiego pacykarza-szowinisty, którego nazwisko zapomniałem.

W końcu zaczęliśmy drwić z wszystkiego w tych muzeach, bawić się nakładaniem kapeluszy na posągi, co nam uchodziło ponieważ sale były przeważnie zupełnie puste. Ale raz czy dwa popadliśmy w zatarg z grubymi szwajcarskimi dozorcami, którzy zjawili się niespodziewanie z za rogu i zastali nas szydzących z ustrojonych w nasze kapelusze arcydzieł i kpiących z popiersi Beethovena i innych znakomitości.

W istocie, jedyną przyjemnością, jaka spotkała Ojca w całej tej wyprawie, był koncert jazzowy wielkiej amerykańskiej orkiestry murzyńskiej, na którym był w Paryżu. — Nie mam pojęcia kto w niej występował. Było to zbyt dawno, żeby to już mógł być Louis Armstrong, ale Ojciec zachwycił się tą muzyką. Nie byłem na tym koncercie, bo Pop nie popierał jazzu. Za to w hotelu w Lucernie grała w jadalni orkiestra i nasz stolik stał tak blisko niej, że wyciągając rękę mogłem dotknąć bębna. Grał na nim Murzyn, z któ-

rym się natychmiast zaprzyjaźniłem, chociaż był raczej nieśmiały. Posiłki stały się więc bardzo interesujące z tym fachowym biciem w bęben w samo moje ucho. Toteż ruchy mego perkusisty fascynowały mnie o wiele bardziej, niż zastawione przed nami mięso i melony. To była jedyna przyjemność, jakiej doznałem w Szwajcarii, i to krótkotrwała, gdyż Pop prawie zaraz kazał nas przenieść do innego stolika.

Reszta podróży stanowiła jedną, długą walkę. Walczyliśmy na spacerowych stateczkach, na zębatych kolejkach, walczyliśmy na szczytach i u podnóża gór, na brzegach jezior i pod ciężkimi konarami wiecznie zielonych drzew.

W hotelu w Lucernie omal nie doszło do bitki między John Paulem a mną — (Bonnemaman była tu po stronie John Paula) — o problem czy Anglicy skradli melodię hymnu *God save The King* z amerykańskiego *My Country Tis of Thee* czy też przeciwnie. W tym okresie, będąc na brytyjskim paszporcie Ojca, uważałem się za Anglika.

Może najgorszym dniem naszej podróży była wycieczka kolejką na Jungfrau. Przez całą drogę kłóciłem się z Popem, który utrzymywał, że nas oszukano. Jego zdaniem Jungfrau nie była nawet w przybliżeniu tak wysoka, jak inne otaczające nas góry, a on wybrał się na tę wycieczkę jedynie z powodu przeświadczenia, że właśnie Jungfrau jest najwyższym szczytem w tej części Alp A tymczasem, patrz, Eiger i Mönch są przecież o wiele wyższe. Ja znów gwałtownie tłumaczyłem, że Jungfrau wydaje się nam niższa z powodu odległości, ale Pop nie wierzył moim teoriom perspektywy. Dojeżdżając do Jungfrau Joch byliśmy już wszyscy w stanie nerwowego wyczerpania. Tam Bonnemaman zrobiło się niedobrze wskutek wysokości, Popa zaczęło mdlić, a ja dostałem w jadalni wielkiego ataku płaczu. Kiedy później Ojciec, John Paul i ja wyszliśmy bez ciemnych okularów na oślepiająco białe pola śniegu, wszyscy trzej po tej przechadzce dostaliśmy bólu głowy. Tak więc cały dzień był naprawdę okropny.

W Interlaken spotkała Popa i Bonnemaman ta wielka pociecha, że mogli zamieszkać w pokojach, które przed kilkoma miesiącami zajmowali Douglas Fairbanks i Mary Pickford. Ale tam znów John Paul narobił wstydu całej rodzinie, wpadając w ubraniu do basenu pełnego złotych rybek i pędząc potem przez cały hotel z cieknącymi z niego strugami wody i mokrego zielska. Wreszcie przeraziliśmy się wszyscy straszliwie, gdy jedna z kelnerek, wyczerpana obsługiwaniem tylu setek angielskich i amerykańskich turystów, niosąc pełną tacę nagle zemdlała i upadła tuż za moim krzesłem w wirze i trzasku tłukących się półmisków.

Z uczuciem zadowolenia wyjechaliśmy z Szwajcarii i powróciliśmy do Francji. Ale zanim dotarliśmy do Awinionu, zdążyłem już nabrać takiego wstrętu do zwiedzania, że nie chciałem opuścić hotelu, aby pójść zobaczyć pałac papieży. Zostałem sam w pokoju i czytałem *Tarzana wśród małp*. Skończyłem całą książkę, zanim Ojciec i John powrócili. I tak nie poznałem tego, co było prawdopodobnie najciekawszą rzeczą, na jaką natrafiliśmy w tej żałosnej podróży.

5

Pop bardzo niechętnie pojechał do Saint-Antonin i zaraz po przybyciu chciał się już stamtąd wynosić. Ulice były zbyt brudne i to sprawiało na nim nieprzyjemne wrażenie. Ale Bonnemaman stanowczo odrzuciła projekt ruszenia się gdziekolwiek przed upływem miesiąca czy też innego okresu zaplanowanego na pobyt z nami.

Jednym z oficjalnych aktów rodzinnych w tym czasie była wspólna wycieczka do Montauban i inspekcja liceum, w którym miałem zacząć się kształcić od jesieni.

Przypuszczam, że te podwórza z czerwonej cegły wyglądały całkiem niewinnie w popołudniowym słońcu późnego sierpnia. Nie było tam jeszcze wrogów w czarnych bluzach, którzy zaludniali je dopiero w końcu września. Miałem jednak zaznać tam w swoim czasie pełni goryczy.

W ostatnich dniach sierpnia Pop, Bonnemaman i John Paul wyjechali z wszystkimi swoimi walizami pociągiem pośpiesznym do Paryża. Niebawem, w pierwszym tygodniu września, obchodzono parafialne święto św. Antonina. Odbyły się procesje z pochodniami i wszyscy tańczyli polkę i szkocki taniec na placu pod japońskimi lampionami. Było jeszcze wiele innych atrakcji, między nimi nowe pomysły w strzelnicach. W jednym końcu miasta przywiązano za nogę gołębia u szczytu drzewa i wszyscy walili do niego z dubeltówki, dopóki go w puch nie rozbito. Gdzie indziej, nad rzeką, ludzie strzelali do kurczęcia przywiązanego do pływającego pudła umocowanego w środku strumienia.

Co do mnie, wziąłem żywy udział w wielkiej zabawie, w której współzawodniczyła większość chłopców i wyrostków miasta — skakaliśmy wszyscy do rzeki, płynąc za kaczką zrzuconą z mostu do wody. W końcu została złapana przez statecznego młodzieńca, który nazywał się Georges i przygotowywał się do zawodu nauczyciela w szkole powszechnej w Montauban.

W tym czasie, mając jedenaście i pół lat, zakochałem się w drobnej dziewczynce o blond lokach imieniem Henriette. Było to raczej przelotne uczucie. Po powrocie do domu opowiedziała rodzi-

com, że zakochał się w niej syn Anglika — matka klaskała w dłonie i cały dom rozbrzmiewał tego dnia triumfem. W czasie następnego naszego widzenia była dla mnie bardzo łaskawa i podczas jednego z tańców, z rodzajem uroczystej afektacji, pozwoliła mi gonić za sobą wokoło pnia drzewa.

Wtedy jednak zaświtała mi sztuczność tej całej sprawy i wróciłem do domu. Ojciec powiedział mi: — Co słyszę, zaczynasz już w twoim wieku gonić za dziewczynkami? — Potem życie stało się sprawą bardzo poważną, a po kilku tygodniach włożyłem mój nowy, granatowy mundurek i wyjechałem do liceum.

Chociaż w tym czasie mówiłem już zupełnie dobrze po francusku, jednak tego pierwszego dnia, gdy znalazłem się na wielkim, wysypanym żwirem podwórzu, otoczony wszystkimi tymi dzikimi, kocimi, ciemnymi i ponurymi twarzami kolegów, i gdy zobaczyłem wlepionych we mnie tych kilkadziesiąt par świecących i wrogich oczu, zapomniałem wszystko co do słowa i ledwie mogłem odpowiedzieć na zadawane mi chciwie pytania. Moja głupota jeszcze ich bardziej poirytowała. Zaczęli mnie szturchać, ciągnąć za uszy i popychać, obrzucając mnie głośno rozmaitymi wyzwiskami. Nauczyłem się w tych pierwszych dniach wiele nieprzyzwoitych i bluźnierczych wyrażeń, choćby przez to samo, że byłem przeważnie ich bezpośrednią lub pośrednią ofiarą.

Potem, przyzwyczaiwszy się do mojej bladej, niebieskookiej i widocznie głupiej, angielskiej twarzy, ci sami chłopcy przyjęli mnie do swego grona i zrobili się przyjaźni i dosyć przyjemni. Niemniej, gdy nie mogąc zasnąć w olbrzymiej, ciemnej sypialni wsłuchiwałem się w chrapanie tych małych zwierząt dookoła i w ciemności i ciszy nocy łowiłem uchem dalekie gwizdy pociągów i dzikie, żelazne trąbki dochodzące z odległych koszar wojsk senegalskich, po raz pierwszy w życiu zaznawałem dręczących uczuć pustki, rozpaczy i opuszczenia.

Z początku wracałem prawie co niedzielę do domu, wyjeżdżając z Montauban-Villenouvelle wczesnym pociągiem o godzinie wpół do szóstej rano. Za każdym razem błagałem Ojca, żeby mnie zabrał z tej okropnej szkoły, zawsze jednak na próżno. Po dwóch miesiącach przyzwyczaiłem się i już nie byłem tak nieszczęśliwy. Rana była już trochę zabliźniona, nigdy jednak nie czułem się dobrze ani swobodnie w dzikiej i niemiłej atmosferze tych ceglanych podwórzy.

Dzieci, z którymi przestawałem w Saint-Antonin, nie były wcale aniołami, ale miały dużo prostoty i uprzejmości. Oczywiście chłopcy z liceum byli z tej samej rasy i mieli na sobie to samo piętno — nie było pomiędzy nimi zasadniczej różnicy prócz tej, że pochodzili z zamożniejszych rodzin. Wszyscy moi przyjaciele z Saint-Antonin,

z którymi siedziałem na ławkach szkoły podstawowej, byli dziećmi chłopów i robotników. Ale kiedy około dwustu południowych, francuskich chłopaków znalazło się razem w więzieniu tego liceum, ich charakter i mentalność ulegała subtelnej lecz bardzo zasadniczej przemianie. W istocie zauważyłem, że ci sami chłopcy spotykani oddzielnie i poza szkołą, byli nawet dosyć przyjemni, ludzcy i spokojnego usposobienia. Ale gdy zebrali się wszyscy razem, wchodził w nich jakiś diabelski duch okrucieństwa, zepsucia, bluźnierstwa, zazdrości i nienawiści, który sprzymierzał ich przeciwko wszelkiemu dobru i nawzajem przeciwko sobie jakąś więzią szyderstwa, dzikiej złośliwości i głośnej, niepowstrzymanej skłonności do pławienia się w brudach. Zetknięcie się z tą wilczą zgrają było jakby zetknięciem się z mistycznym ciałem szatana — a zwłaszcza w pierwszych dniach mego pobytu, należący do tego ciała, nie odmawiali sobie przyjemności poszturchiwania mnie bezlitośnie na wszystkie strony.

Uczniowie byli podzieleni na dwie ściśle odgraniczone grupy. Ja należałem do młodszych — *„les petits"* — to jest do uczniów czwartej klasy i niższych. Najstarsi z nas mieli piętnaście i szesnaście lat — a wśród nich było pięciu czy sześciu wielkich, ponurych chuliganów o czołach zarośniętych aż po same brwi gęstym, czarnym włosem. Fizycznie mocniejsi od nas wszystkich, chociaż mniej zdolni, byli jednak sprytniejsi w złem, śmielej gadający plugastwa a kiedy wpadali w gniew, zupełnie nieopanowani w brutalności. Oczywiście nie zawsze byli tak nieprzyjemni lub wrogo usposobieni, ale w pewnym znaczeniu ich przyjaźń była nawet niebezpieczniejsza od ich niechęci. Łagodniejsze dzieci przybywające do szkoły szybko przyzwyczajały się do tolerowania wybryków tych typów z obawy, aby oni w razie sprzeciwu nie urwali im głowy. Tak więc cała szkoła, a przynajmniej nasza jej część była pod ich władzą.

Kiedy pomyślę o katolickich rodzicach, którzy posyłali swoje dzieci do takiej szkoły, zastanawiam się, czy nie mieli oni źle w głowie. Niżej nad brzegiem rzeki, w czystym, białym, obszernym budynku mieściła się szkoła prowadzona przez O. O. Marystów. Nigdy tam nie byłem; była tak czysta, że aż mnie przerażała. Ale znałem dwóch chłopców, którzy chodzili do niej. Byli to synowie drobnej pani prowadzącej ciastkarnię naprzeciwko kościoła Świętego Antonina — pamiętam ich jako niezmiernie miłych i dobrych chłopców. Nikomu nie przychodziło do głowy wyśmiewać się z ich pobożności. A jakże byli różni od produktów tamtego liceum!

Kiedy się nad tym wszystkim zastanawiam, przeraża mnie myśl o straszliwej, moralnej odpowiedzialności, jaką obarczają się katoliccy rodzice nie posyłając swoich dzieci do szkół katolickich. Ci

którzy są poza Kościołem, nie mają zrozumienia tych rzeczy. Nie można się tego od nich spodziewać. Może im się wydawać, że cały ten nacisk położony na szkoły katolickie jest tylko chęcią uzyskania pieniędzy, za pomocą których Kościół chce poszerzyć swoje panowanie nad umysłami ludzi, jak i pomnożyć swoje bagactwa doczesne. Oczywiście większość nie katolików wyobraża sobie, że Kościół posiada niezliczone bogactwa, że wszystkie jego instytucje dorabiają się olbrzymich pieniędzy, które są gdzieś składane, aby kupować złote i srebrne półmiski dla papieża, albo cygara dla kolegium kardynałów.

Czy można się dziwić, że nie ma pokoju na świecie, gdy robi się wszystko w tym celu, aby zagwarantować młodzieży wszystkich narodów wzrastanie bez żadnej moralnej i religijnej dyscypliny, bez cienia życia wewnętrznego i bez pobożności, miłości i wiary, które jedynie mogłyby stanąć na straży traktatów i układów zawieranych przez rządy?

A katolicy, tysiące katolików na całym świecie z całą bezczelnością skarżą się i płaczą, że Bóg nie wysłuchuje ich modlitw o pokój — zaniedbując jednocześnie już nie tylko Jego wolę, ale nawet zwykłe wskazówki przyrodzonego rozumu i roztropności i pozwalając swoim dzieciom wzrastać według praw i norm tej cywilizacji hien.

Życie z tego rodzaju ludźmi, jakich spotkałem w liceum, było wprawdzie dla mnie czymś zupełnie nowym, ale raczej co do stopnia, niż co do gatunku zła. Były to przecież te same wady: zwierzęcość, twardość serca, intensywność egoizmu i brak sumienia, które w pewnej mierze istniały i w moim charakterze i które wszędzie mogłem znaleźć.

Te francuskie dzieci wydawały się jednak o tyle wcześniej wypierzone, brutalniejsze i bardziej cyniczne niż wszyscy inni ludzie, których kiedykolwiek spotkałem. Jakże więc mogłem je pogodzić z tym ideałem Francji, który żył w duszy mego ojca i który ja także, nawet i wtedy, podzielałem na swój niejasny i nieuporządkowany sposób? Przypuszczam, że jedyną odpowiedzią było tu: *corruptio optimi pessima.* Jeśli zło jest brakiem dobra, które powinno się w tym przedmiocie znajdować, to największe zło będzie tam, gdzie największe dobro uległo zepsuciu. I sądzę, że co nas najbardziej gorszy we Francji, to właśnie to wyrodzenie się francuskiej religijności w cynizm i lekceważenie; francuskiej inteligencji w sofisterię; francuskiej godności i subtelności w małostkową próżność i teatralny ekshibicjonizm; francuskiej miłości bliźniego w obrzydliwą, cielesną pożądliwość i francuskiej głębokiej wiary w sentymentalizm lub płytki ateizm. A wszystko to można było znaleźć w liceum Ingres w Montauban.

W końcu dostosowałem się jednak do tego położenia i wyrobiłem sobie miejsce w grupie mniej lub więcej spokojnych chłopców, którzy odznaczali się raczej sprytem niż zamiłowaniem do brudnej lubieżności i byli w istocie najinteligentniejszymi uczniami w trzech niższych klasach. Mówiąc o ich inteligencji mam na myśli również ich przedwczesną dojrzałość.

Mieli oni przynajmniej ideały i ambicje i rzeczywiście pamiętam, że już w połowie pierwszego roku mego pobytu wszyscy z furią pisaliśmy powieści. W dnie, kiedy chodziliśmy na spacer na wieś długim sznurem dwójek, które za miastem rozbijały się w pojedyncze grupy, ja i moi przyjaciele kroczyliśmy zwykle razem z czapkami zsuniętymi na tył głowy, z rękami w kieszeniach i w poczuciu naszej intelektualnej wyższości rozprawialiśmy o naszych powieściach. Dyskusje nie dotyczyły jedynie samej fabuły — wchodziła tu w grę także pewna doza krytyki.

Na przykład ja rozpocząłem wielką, awanturniczą historię, która rozgrywała się w Indiach. Pisałem ją po francusku, a styl jej nosił ślady wpływu utworów Pierre Lotiego. W pewnym jej punkcie bohater znajdujący się w trudnościach finansowych, przyjmował pożyczkę pieniężną od bohaterki. Ten pomysł spotkał się z głośnym protestem ze strony moich kolegów, którzy byli zdania, że takie postępowanie obrażało najdelikatniejsze wymagania stawiane romantycznemu bohaterowi: — Co ty sobie myślisz, brać pieniądze od heroiny! *Allons donc, mon vieux, c'est impossible, ça! C'est tout a fait inouï!* Ja o tym nie pomyślałem, ale zmieniłem to, licząc się z ich zdaniem.

O ile pamiętam, nigdy nie doprowadziłem do końca tej powieści. Wiem jednak, że skończyłem jedną czy dwie inne, poza tą, którą napisałem jeszcze w Saint-Antonin przed pójściem do liceum. Wszystkie były nagryzmolone w zeszytach, bogato ilustrowane piórem; atrament mój był zwykle jaskrawo błękitny.

Przypominam sobie, że główne z tych dzieł powstało pod wpływem Kingsley'a *Westward Ho* i *Lorna Doone* i było opowieścią o człowieku żyjącym w Devonshire w szesnastym wieku. Wszystkie czarne charaktery były katolikami, w zmowie z wrogiem hiszpańskim; powieść kończyła się wielką bitwą morską u wybrzeży Walii, którą zilustrowałem z wielkim staraniem. W pewnym punkcie książki jeden z tych zbrodniarzy, ksiądz, podpalał dom bohaterki. Nie powiedziałem tego moim kolegom. Myślę, że byłoby to ich uraziło! Byli przynajmniej z imienia katolikami — należeli do tych uczniów, którzy co niedzielę chodzili parami na Mszę do katedry.

Poza tym nie sądzę, żeby byli dobrze poinformowanymi katolikami, gdyż raz, wychodząc z liceum na jeden z tych zamiejskich

spacerów, spotkaliśmy dwóch zakonników w czarnych sutannach, z krzaczastymi czarnymi brodami, stojących na placyku przed szkołą i jeden z mych przyjaciół zasyczał mi do ucha: „Jezuici!" Nie wiadomo dlaczego bał się Jezuitów. Ale teraz, kiedy wiem już coś więcej o zakonach, zdaję sobie sprawę, że to nie byli Jezuici, tylko misjonarze Pasjoniści, z białymi odznakami ich Zgromadzenia na piersiach.

Z początku, w te niedziele, w które nie wyjeżdżałem z liceum, zostawałem w *Permanence* z innymi uczniami, nie uczęszczającymi na Mszę do katedry. To znaczy siedziałem w holu, czytając powieści Jules Verne'a albo Kiplinga (byłem wtedy bardzo pod wrażeniem francuskiego przekładu *Gasnącego Światła).* Ale później Ojciec postarał się o to, żebym razem z paru innymi uczył się religii od małego grubego protestanckiego pastora, przychodzącego do nas do liceum.

W ranki niedzielne gromadziliśmy się więc koło pieca, w pustym, ośmiokątnym budynku wzniesionym w jednym z podwórzy jako protestancka „świątynia" dla uczniów szkoły. Pastor był poważnym, małym człowiekiem i tłumaczył nam przypowieści o Dobrym Samarytaninie, o Faryzeuszu i celniku i inne. Nie przypominam sobie, aby jego nauki były nacechowane szczególną głębią życia wewnętrznego, ale nic nie przeszkadzało mu ukazywać nam oczywistych wniosków natury moralnej.

Jestem wdzięczny, że otrzymałem choć tyle wykształcenia religijnego w wieku, w którym mi ono było najbardziej potrzebne. Już od lat nie wchodziłem do kościoła w innym celu, jak tylko by obejrzeć jego kolorowe witraże lub gotyckie sklepienia. Ale i te nauki nie przyniosły mi wiele korzyści. Cóż może dać religia bez osobistego duchowego kierownictwa, bez Sakramentów, ani żadnych środków pozyskania Łaski, poza dorywczymi chwilami modlitwy i od czasu do czasu usłyszanym kazaniem?

W liceum była również i kaplica katolicka, ale zaniedbana i prawie rozpadająca się, bez szyb w oknach. Nikt nigdy nie widział jej wnętrza, ponieważ była stale zamknięta. Przypuszczam, że za czasów, kiedy stawiano to liceum, katolikom udało się za cenę kilku lat wytrwałych starań dostać koncesję na tę kaplicę od czynników rządowych. Ale na dłuższą metę nie na wiele im się sprzydała.

Jedynie wartościowe, religijne i moralne wychowanie, jakie otrzymałem jako dziecko, zawdzięczam mojemu ojcu. Dał mi je nie drogą systematycznych nauk, ale w mniej lub więcej przypadkowych, bezpośrednich, zwyczajnych rozmowach. Ojciec nigdy nie układał sobie z góry, że będzie mnie uczył religii, ale jeżeli coś

z tej dziedziny przychodziło mu na myśl, w naturalny sposób dzielił się tym ze mną. A ten rodzaj kształcenia religijnego, jak i w ogóle uczenia czegokolwiek, jest chyba najbardziej skuteczny. „Człowiek dobry, ze skarbca swego serca dobry owoc przynosi, a zły człowiek, przynosi zło ze złości swojej. Bo z pełności serca mówią usta".

I właśnie jedynie ta mowa „z pełności serca" robi wrażenie i wywiera wpływ na innych ludzi. Słuchamy z szacunkiem i uwagą każdego, kto rzeczywiście mówi ze szczerym przekonaniem, bez względu na to, co mówi, i choćby to sprzeciwiało się naszemu własnemu zdaniu.

Nie mam pojęcia, co ten mały pastor powiedział nam o Faryzeuszu i celniku, ale za to nigdy nie zapomnę słów Ojca opowiadającego mi jak święty Piotr zaparł się Chrystusa i jak, słysząc pianie koguta, wyszedł na podwórze i gorzko płakał. Zapomniałem już jaki był kontekst tej naszej rozmowy i jak do niej doszło — rozpoczęliśmy ją przypadkowo, stojąc w holu mieszkania, które wynajęliśmy na placu Condamine.

Nie zatarł mi się nigdy wyraźny obraz wychodzącego i gorzko płaczącego Piotra. Dziwię się tylko, że na tak wiele lat zdołałem zapomnieć to, co wówczas tak dobrze pojąłem — to znaczy, co święty Piotr odczuwał w owej chwili i czym było dla niego to zaparcie się swego Mistrza.

W dziedzinie prawdy i moralności Ojciec nie obawiał się wyrażać swego zdania każdemu, kto zdawał się tego potrzebować — oczywiście, jeżeli nadarzyła się do tego stosowna okazja. Z pewnością nie mieszał się nieproszony w nie swoje sprawy. Ale raz oburzenie przeważyło i wypalił prawdę w oczy pewnej francuskiej sekutnicy, jednej z tych zawistnych i złośliwych *bourgeoises*, gdy dawała upust swojej nienawiści do sąsiadki, zupełnie takiej samej jak ona.

Spytał jej, co sobie myśli, czemu Chrystus nakazał kochać swoich nieprzyjaciół? Czy sądziła, że Bóg zrobił to dla własnego pożytku? Czy miał z tego coś, czego potrzebował od nas? Czy jednak nie dał nam takiego nakazu dla naszego własnego dobra? Ojciec przedstawił tej kobiecie, że gdyby miała rozum w głowie, to kochałaby innych ludzi chociażby dla dobra, zdrowia i pokoju własnej duszy, zamiast dręczyć się własną zawiścią i urazą. Użył tu argumentu św. Agustyna, który mówi, że zazdrość i nienawiść chciałyby przebić mieczem naszego bliźniego, lecz ostrze może go dosięgnąć dopiero po przejściu przez nasze własne ciało. Przypuszczam, że Ojciec nigdy nie czytał św. Augustyna, ale byłby go z pewnością lubił.

To zdarzenie z sekutnicą przypomina trochę Léona Bloy. Ojciec również go nie czytał, ale byłby go także lubił. Mieli z sobą dużo cech wspólnych, choć Ojciec nie miał w sobie nic z gniewów Bloy. Gdyby był katolikiem, jego powołanie jako świeckiego mistyka poszłoby zapewne po tej samej linii. Jestem przekonany, że miał w sobie takie powołanie. Niestety, nigdy się ono w nim prawdziwie nie rozwinęło, gdyż nie przystępował do Sakramentów. Były w nim jednak ukryte ziarna tego samego ubóstwa w duchu i tej nienawiści, jaką Bloy żywił dla materializmu, fałszywej pobożności i dla cenienia wszystkiego według opinii świata u ludzi, którzy uważali się za chrześcijan.

W zimie 1926 roku Ojciec przeniósł się na jakiś czas do Murat. Miasteczko to leży w departamencie Cantal, to znaczy w części dawnej, bardzo katolickiej prowincji Auvergne, w otoczeniu zielonych gór i wygasłych wulkanów środkowej Francji. W dolinach jest pełno bogatych pastwisk, góry dźwigają na sobie gęste lasy sosnowe, albo wznoszą ku niebu nagie, porosłe tylko trawą, zielone kopuły. Ludność tej okolicy jest przeważnie pochodzenia celtyckiego. Jej mieszkańcy byli we Francji tradycyjnie wykpiwani z powodu swej prostoduszności i nieokrzesania. Są rzeczywiście raczej tępi, ale bardzo poczciwi.

W Murat Ojciec wziął mieszkanie z utrzymaniem u rodziny posiadającej tam domek i rodzaj małej farmy na zboczu stromego wzgórza, już trochę poza miastem. Tego roku pojechałem tam do niego na Święta Bożego Narodzenia.

Murat było śliczną miejscowością. Leżało pokryte śniegiem i jego domy z ośnieżonymi dachami, rozmieszczone blisko siebie na zboczach trzech wzgórz, odcinały się od białego tła rysunkiem swoich szarych, granatowych i prawie czarnych ścian. Miasto piętrzyło się u stóp skały uwieńczonej olbrzymim posągiem Matki Boskiej Niepokalanie Poczętej, który wówczas wydał mi się za duży, świadczący o zbyt wielkim entuzjazmie religijnym. Teraz widzę, że jego rozmiary nie oznaczały jakiegoś nieuzasadnionego przerostu uczuć religijnych. Ci ludzie chcieli tylko pokazać w oczywisty i widoczny sposób, że kochali Matkę Chrystusową, która istotnie powinna być miłowana i czczona jako można Królowa, Pani wielkiej dobroci i wielkiego miłosierdzia i nasza potężna Orędowniczka przed tronem Najwyższego, podniesiona ponad wszystko w chwale, w świętości i w pełni Łaski jako Matka Boga. Ona przecież kocha dzieci Boże przychodzące na ten świat z obrazem Boga w duszy, a ta Jej potężna miłość jest ciągle zapominana i nie rozumiana z powodu zaślepienia i głupoty świata.

Nie wspominam tu jednak o Murat, żeby opisywać ten posąg, ale raczej pana i panią Privat, to jest ludzi, u których znaleźliśmy

mieszkanie. Jeszcze zanim tam dojechaliśmy, gdy pociąg nasz wspinał się ku górze ośnieżonej doliny z Aurillac, leżącego po drugiej stronie Puy du Cantal, Ojciec zapowiedział mi: — Poczekaj, aż zobaczysz państwa Privat.

Pod pewnym względem byli to najdziwniejsi ludzie, jakich kiedykolwiek spotkałem.

Mieszkańcy Auvergne są na ogół raczej małego wzrostu. Ale oboje państwo Privat nie byli wiele wyżsi nawet ode mnie, dwunastoletniego wówczas chłopca, co prawda na swój wiek dość dużego. Przypuszczam, że pan Privat mógł mieć około pięciu stóp i trzech lub czterech cali, chyba nie więcej. Ale był niezwykle barczysty i niepojęcie silny. Zdawało się, że nie ma wcale szyi, za to głowa wyrastała mu wprost z ramion, niby potężna kolumna z kości i muskułów. Co do reszty postaci, to cień jego był prawie kwadratowy. Jak większość chłopów tej okolicy, nosił czarny kapelusz z szerokim rondem i twarz jego przybierała szczególnie uroczysty wyraz, gdy jego rozważne i roztropne oczy spoglądały na ciebie spod prosto narysowanych brwi i równego brzegu tego kapelusza. Te dwie proste linie, dwa równoległe poziomy przyczyniały się wiele do wrażenia czegoś statecznego, nieruchomego i niewzruszonego, które zawsze wywierał i wnosił z sobą tak w spoczynku jak i w każdej pracy.

Jego drobniutka żona była raczej podobna do ptaka — szczupła, poważna, szczera i żwawa, ale również pełna pokoju i niewzruszonej pogody, których — jak już teraz wiem — nabiera się przez bliskie współżycie z Bogiem. Nosiła zabawny stroik na głowie, który się nie da opisać, chyba, że powiemy iż wyglądał na małą główkę cukru, przybraną kawałkiem czarnej koronki. Kobiety z Auvergne jeszcze do dziś dnia noszą takie przybranie głowy.

Wielka to dla mnie przyjemność wspominać tak dobrych i miłych ludzi i mówić o nich, chociaż zupełnie nie wiem, co się teraz z nimi dzieje. Zachowałem tylko pamięć o ich dobroci i uprzejmości dla mnie, ich spokoju i doskonałej prostocie. Wzbudzali rzeczywisty szacunek i sądzę, że na swoją modłę byli istotnie świętymi. A byli nimi w sposób najbardziej skuteczny i pociągający — uświęcili się przez zwyczajne, lecz całkowicie nadprzyrodzone życie, przez brak rozgłosu, najzwyklejsze umiejętności i zadania, przez rutynę w wypełnianiu obowiązków — przez prace, umiejętności i rutynę, które nabierały nadprzyrodzonej treści dzięki wewnętrznej łasce, dzięki stałemu zjednoczeniu tych dusz z Bogiem w głębokiej wierze i miłości.

Ich farma, ich rodzina i ich Kościół, to było wszystko, co zajmowało te poczciwe dusze i życie ich nie było wcale puste.

Ojciec, który coraz więcej troszczył się o moje fizyczne i moralne zdrowie, zdał sobie sprawę, jaki skarb znalazł w tych dwojgu ludziach i coraz bardziej uważał Murat za miejsce korzystne i wskazane dla mnie.

Tej zimy w czasie pobytu w liceum spędziłem kilka tygodni w infirmerii z różnymi gorączkami. Gdy więc Ojciec następnego lata musiał wyjechać do Paryża, skorzystał z tej okazji, aby mnie znów wysłać na kilka tygodni do Murat, do państwa Privat. Wiedział, że będą mnie paść mlekiem i masłem i opiekować się mną pod każdym względem.

Były to tygodnie, których nigdy nie zapomnę; im więcej myślę o nich, tym bardziej zdaję sobie sprawę, że zawdzięczam państwu Privat o wiele więcej, niż to mleko, masło i dobre jedzenie dla ciała. Powinienem im być wdzięczny nawet za coś więcej, niż czułość i opiekę, jaką mi okazywali, niż dobroć i delikatną troskliwość, z jaką traktowali mnie jak własne dziecko, jednak bez narzucającej się, choć naturalnej poufałości. W dzieciństwie, a także później, opierałem się wszelkim uczuciom ze strony innych istot ludzkich, jeśli dążyły zbyt wyraźnie do zawładnięcia mną dla siebie. Był we mnie zawsze ten instynkt bronienia swej niezależności i wolności. Ale tylko z ludźmi żyjącymi prawdziwie życiem nadprzyrodzonym czułem się pod tym względem naprawdę swobodny i bezpieczny.

Dlatego byłem rad z miłości okazywanej mi przez państwo Privat i byłem gotów kochać ich nawzajem. Ta miłość nie paliła mnie ani nie trzymała, nie próbowała uczynić niewolnikiem okazywanych uczuć, ani schwytać **w** sidła swego zainteresowania.

Biegałem po lasach i wspinałem się na góry. Wszedłem na szczyt Plomb du Cantal, który jest właściwie tylko olbrzymim wzgórzem, razem z innym chłopcem, siostrzeńcem państwa Privat. Chodził on do szkoły katolickiej, prowadzonej, jak przypuszczam, przez księży. Nie przyszło mi do głowy, że nie każdy chłopiec zachowuje się tak, jak te smarkacze z liceum. Nie wiele myśląc, zrobiłem jakąś uwagę w rodzaju tych, które się przez cały dzień słyszało w Montauban. Był nią urażony i zapytał, gdzie mogłem się nauczyć podobnych wyrażeń. Zawstydziłem się, a jednocześnie byłem uderzony jego miłosierną reakcją. Nie wrócił do tego tematu, jak gdyby już nie pamiętał moich słów i zostawił mnie pod wrażeniem, że usprawiedliwił moje odezwanie się faktem, iż będąc Anglikiem, nie bardzo wiedziałem co ono znaczy.

Ten pobyt w Murat był więc wielką łaską. Czy zdawałem sobie z tego sprawę? Nie wiedziałem wtedy co to jest: łaska. I chociaż byłem pod wrażeniem dobroci państwa Privat, nie byłem w stanie

pojąć, co jest jej korzeniem i podstawą. Nie przychodziło mi też nigdy na myśl, żeby samemu ich naśladować i korzystać w jakiś sposób z ich przykładu.

Zdaje mi się, że tylko raz rozmawiałem z nimi o religii. Siedzieliśmy wszyscy na wąskim balkonie z widokiem na dolinę i na góry, które robiły się granatowe i sine w zmierzchu wrześniowym. Ktoś wspomniał coś o katolikach i protestantach i natychmiast poczułem całą uczciwość i prawość państwa Privat zwróconą przeciwko mnie, oskarżającą mnie, jak mury niezwyciężonej twierdzy.

Zacząłem więc, jak umiałem, bronić protestantyzmu. Myślę, że prawdopodobnie zapytali, jak mogę żyć bez wiary? — Bo dla nich była tylko jedna wiara i jeden Kościół. Odpowiedziałem im więc argumentem, że każda religia jest dobra. Wszystkie prowadzą do Boga, tylko różnymi drogami i każdy człowiek powinien się kierować własnym sumieniem i układać te sprawy według własnych, prywatnych poglądów.

Nie odpowiedzieli mi żadnym argumentem. Spojrzeli tylko wzajemnie na siebie, wzruszyli ramionami, a pan Privat odpowiedział spokojnie i smutno: — *Mais c'est impossible!* [8]

Byłem przerażony i upokorzony czując cały ich spokój, siłę i milczenie zwrócone przeciwko mnie, zarzucające mi niejako moją obcość i odizolowanie od ich bezpiecznej pewności. Miałem wrażenie, że jestem odcięty od ich opieki i od mocy ich życia wewnętrznego i to z własnej winy, własną samowolą, nieświadomością i moją nie opartą na żadnym wykształceniu protestancką pychą.

Jednym z powodów mego upokorzenia było to, że ja chciałem, aby dyskutowali ze mną, a oni odrzucali wszelką dyskusję. Jak gdyby zdawali sobie sprawę z tego, o czym ja sam nie wiedziałem, to jest, że cała moja postawa, moje pragnienie argumentowania i religijnej dyskusji wykazywały zasadniczy, zupełny brak wiary, równie jak i poleganie na moim własnym rozumie i przywiązanie do własnego sądu.

Co więcej, zdawali się wiedzieć, że ja właściwie w nic nie wierzyłem i jeślibym mówił, że w cokolwiek wierzę, to byłyby tylko puste słowa. A jednak nie dali mi odczuć, że to jakaś nieważna sprawa, coś, co można mi wybaczyć jako dziecku, co można pozostawić do rozwinięcia się w swoim czasie własnym rozpędem. Nie spotkałem jeszcze nigdy ludzi, dla których wiara byłaby rzeczą takiej wagi. Nie mogli jednak nic dla mnie bezpośrednio

---

[8] Ależ to niemożliwe!

uczynić. Ale co mogli robić, to z pewnością zrobili i cieszę się tą myślą. I z głębi serca dziękuję Bogu, że tak żywo i głęboko przejmowali się moim brakiem wiary.

Kto wie, ile zawdzięczam tym dwojgu nadzwyczajnym ludziom? Wszystko, co tu mówię, jest oczywiście tylko domysłem, ale znając ich miłość bliźniego, mam moralną pewność, że ich modlitwy wyprosiły mi wiele łask — może i łaskę mego nawrócenia, a nawet mego zakonnego powołania. Któż może to wiedzieć? Ale kiedyś się dowiem i dobrze jest móc ufać, że się z nimi znów zobaczę i będę im mógł podziękować!

6

Ojciec wyjechał do Paryża, aby być świadkiem na ślubie jednego ze swoich dawnych, jeszcze nowozelandzkich przyjaciół. Kapitan John Chrystal był zawodowym wojskowym w armii brytyjskiej, oficerem huzarów. Później został zarządcą więzienia, ale nie był wcale tak ponury, jakby ta funkcja wskazywała. Po ślubie kapitan z żoną wyjechali w podróż poślubną, a matka młodej Mrs. Chrystal przyjechała z Ojcem do Saint-Antonin.

Mrs. Stratton była imponującą osobą, a przy tym muzyczką i śpiewaczką. Nie pamiętam, czy występowała kiedyś na scenie; w każdym razie nie miała w sobie żadnych cech teatralnych, raczej przeciwnie, chociaż było w niej coś uderzającego.

W żadnym wypadku nie można by określić jej mianem „starszej pani"; była przy tym kobietą wielkiej siły charakteru, żywotności, dużej inteligencji i silnych, zdecydowanych poglądów. Jej przekonania, równie jak i jej liczne talenty, a przede wszystkim jej trochę przytłaczająca, osobista godność budziły szacunek. Miało się wrażenie, że powinna być co najmniej Lady Stratton czy jakąś tam hrabiną.

Początkowo miałem jej skrycie za złe, że zaczęła od razu wywierać tak wielki wpływ na nasze życie. Uważałem, iż miesza się zanadto w nasze sprawy. Ale nawet ja musiałem w końcu przyznać, że jej uwagi, wskazówki i rady były bardzo cenne. Wpływ jej był jednak tak silny, że sądzę iż to właśnie dzięki niemu zaniechaliśmy projektu pozostania na stałe w Saint-Antonin.

Dom nasz był już prawie skończony i gotów do zamieszkania; był też bardzo ładny, prosty i solidny. Wydawał się miły i wygodny z tym jednym, wielkim pokojem o średniowiecznym oknie i olbrzymim, średniowiecznym kominku. Ojciec nawet zdobył kamienne, kręcone schodki, którymi się wchodziło na górę do sypialni. Ogródek, w który Ojciec włożył już dużo pracy, byłby z czasem też bardzo przyjemny.

Ale z drugiej strony Ojciec za dużo podróżował, żeby naprawdę potrzebować takiego domu. W 1927 r. był przez kilka miesięcy zimy w Marsylii, a resztę jej spędził w innym porcie śródziemnomorskim, w Cette. Wkrótce miał zamiar jechać do Anglii, bo już miał gotową nową wystawę. Ja przez cały ten czas siedziałem w liceum, utwierdzając się w mojej przedwczesnej dojrzałości i przyzwyczajając się do myśli, że wyrosnę na Francuza.

Wreszcie Ojciec wyjechał do Londynu urządzać swoją wystawę. Była to już wiosna 1928 r. Rok szkolny miał się ku końcowi. Nie myślałem wiele o przyszłości. Wiedziałem tylko, że Ojciec ma niedługo powrócić z Anglii.

Był jasny, słoneczny, majowy ranek, gdy zjawił się w liceum i pierwszą rzeczą, jaką mi powiedział, było, żebym zebrał wszystkie moje rzeczy, bo przenosimy się do Anglii.

Spojrzałem wokoło jak człowiek, któremu z rąk spadły kajdany. Światło tańczyło na murach więzienia, którego bramy otwarły się właśnie przede mną, wyważone niewidzialną i dobroczynną siłą — wierzę, że moje wyzwolenie z liceum było opatrznościowe.

Przy pierwszej sposobności, jaka nadarzyła się w tych ostatnich chwilach mego pobytu, zakosztowałem okrutnej rozkoszy radosnego wynoszenia się ponad kolegów, których opuszczałem. Stali dookoła mnie w słońcu, ze zwieszonymi po bokach rękami, w swoich beretach i czarnych bluzach, śmiejąc się i nie bez zazdrości podzielając moje podniecenie.

Potem jechałem fiakrem z moim bagażem przez spokojną ulicę, a Ojciec opowiadał mi o naszych zamiarach na przyszłość. Jak lekko dzwoniły kopyta dorożkarskiego konia po stwardniałym, białym błocie ulicy. Jakim wesołym echem rozbrzmiewał ich odgłos wzdłuż bladych, nudnych ścian jej zakurzonych domów — „Wolność, wolność, wolność!" — powtarzał mi przez całą drogę.

Minęliśmy wielki, wielokątny budynek urzędu pocztowego, pokryty strzępami starych afiszów i wjechaliśmy w nakrapiany światłem cień alei platanowej. Patrzyłem przed siebie w tę długą ulicę prowadzącą do stacji Villenouvelle, skąd tyle razy wyjeżdżałem o świcie na niedzielę do domu, do Saint-Antonin.

Kiedyśmy już wsiedli w nasz śmieszny, mały pociąg i przejeżdżali drogę, którą po raz pierwszy wjechaliśmy w dolinę Aveyronu, poczułem, że serce mi się ściska na myśl o utracie mego trzynastego stulecia — ale w istocie ono już dawno nie należało do nas. Nie potrafiliśmy na długo utrzymać się w nastroju pierwszego roku spędzonego w Saint-Antonin, a gorzkie ługi liceum wypaliły ze mnie cały jego dobry wpływ. Stałem się jakby zaszczepiony przeciwko jego działaniu i nieczuły na nie — jednak nie do tego

stopnia, żeby się trochę nie smucić z pożegnania się z nim na zawsze.

To także smutne, że nie mieszkaliśmy nigdy w domu zbudowanym tam przez Ojca. Ale mniejsza o to! Łaska tego pobytu nie poszła i tak w zupełności na marne.

Zanim uwierzyłem na dobre w moje wyzwolenie z liceum, jechaliśmy już przez Pikardię, ku północy. Niebawem powietrze miało przybrać ten przyćmiony odcień perłowej szarości, który wskazywał, że zbliżamy się do Kanału la Manche, a wzdłuż toru czytaliśmy wielkie tablice z angielskimi napisami „Zwiedzajcie Egipt".

Przejazd statkiem przez Kanał, Folskstone i jego skały białe, jak śmietana w blasku słońca, molo, szarozielone pagórki i szereg wyświeżonych hoteli wzdłuż szczytu skalnej ściany — wszystko to napełniało mnie radością. A na stacji akcent *cockney* w okrzykach tragarzy i zapach mocnej herbaty w restauracji dworcowej przywoływały wszystkie skojarzenia z tym, co już od dawna, aż do tej chwili powrotu, było dla mnie zawsze krajem odświętnym — krajem aż ciężkim od wagi swoich godnych szacunku przymiotów, ale też pełnym wszelakiego rodzaju komfortów, w którym każde nowe doświadczenie zdawało się przenikać do dusz poprzez siedem czy osiem warstw wyspiarskiego odizolowania.

Anglia była dla mnie tym krajem wtedy i jeszcze później, może przez rok czy dwa, dlatego, że pobyt w niej utożsamiał się z pobytem u Ciotki Maud w Ealing.

Jej dom z czerwonej cegły na Carlton Road 18 z małym trawnikiem służącym zarazem do gry w kręgle, z widokiem z okien na ogrodzoną, zieloną przestrzeń pola krykietowego w Durston House, był twierdzą dziewiętnastowiecznego bezpieczeństwa. Tu, w Ealing, gdzie wszystkie pojęcia i zasady wiktoriańskie stały ufortyfikowane w rzędach identycznych domów, Ciotka Maud i Wuj Ben żyli w samym sercu tej twierdzy — a Wuj Ben był faktycznie jednym z jej komendantów.

Ten emerytowany dyrektor szkoły przygotowawczej dla chłopców w Durston House na Castlebar Road wyglądał jak prawie wszyscy wielcy, łzawi, uroczyści przywódcy wiktoriańskiego społeczeństwa. Miał pochylone ramiona, olbrzymie, białe, zwisające wąsy, binokle i źle skrojone ubranie z samodziału. Chodził powoli, trochę kulejąc z powodu swych dolegliwości i wymagał wiele troskliwych atencji od otoczenia, a szczególnie od ciotki Maud. Kiedy się odezwał, to choć mówił spokojnie i wyraźnie, wiedziało się, że w potrzebie mógłby zagrzmieć potężnym głosem. Niekiedy, jeśli miał obwieścić coś szczególnie dramatycznego, oczy jego rozszerzały się, patrzył ci prosto w twarz i trzęsąc nad tobą palcem, odzywał się głosem ducha z *Hamleta*. Potem, jeśli to było znaczące zakończenie jakiejś

historii, pochylał się w tył w swoim fotelu i śmiał się spokojnie, pokazując wielkie zęby i przenosząc wzrok od twarzy do twarzy wszystkich zgromadzonych u jego stóp.

Co do Ciotki Maud, spotkałem w życiu mało ludzi równie podobnych do anioła. Była już oczywiście w poważnych latach, a jej ubranie, zwłaszcza jej kapelusze cechował najwyższy konserwatyzm. Zdaje mi się, że zachowała wszystkie szczegóły stroju, który był w modzie za czasów diamentowego jubileuszu Królowej Wiktorii. Była uroczą i pogodną istotą, wysoką, szczupłą, spokojną i łagodną starszą panią, która po tylu latach zachowała jeszcze coś z rozwagi i wrażliwości panienki z epoki wiktoriańskiej. „Miła", ten przymiotnik — tak w ścisłym znaczeniu tego słowa, jak i w sensie pewnej wytworności — najlepiej ją określał. Jej cienki nosek i wąskie, uśmiechające się wargi nadawały jej wyraz osoby, która dopiero co mówiła: „Ach, jak to miło..."

Teraz, kiedy miałem chodzić do szkoły w Anglii, wzięła mnie jeszcze bardziej pod swoje skrzydła. Rzeczywiście, ledwie tam wylądowałem, zaraz zabrała mnie na wędrówkę po sklepach na Oxford Street. Miało to być bezpośrednim wstępem do szkoły w Ripley Court, zakładu w hrabstwie Surrey, znajdującego się w dobrych rękach jej bratowej, Mrs. Pearce, wdowy po bracie Wuja Bena, Robercie. Zginął on w wypadku motocyklowym — zjeżdżając z pagórka, na samym dole nie zdołał już skręcić i wjechał wprost na mur. Hamulce zawiodły go w połowie trasy zjazdu.

Na jednej z tych wypraw porannych na Oxford Street — może nie zaraz na pierwszej — doszło do wielkiej rozmowy o mojej przyszłości między mną a Ciotką Maud. Zakupiliśmy właśnie kilka par szarych, flanelowych spodni, sweter, buty, szare flanelowe koszule i jeden z tych miękkich flanelowych kapeluszy, które każą nosić angielskim dzieciom i wyszedłszy z D. H. Evans, jechaliśmy po Oxford Street na szczycie otwartego autobusu na samym przodzie, skąd można było wszystko zobaczyć.

— Ciekawa jestem, czy Tom w ogóle pomyślał kiedy o swojej przyszłości — powiedziała Ciotka, patrząc na mnie porozumiewawczo i mrużąc oczy w celu ośmielenia mnie do wypowiedzi. Tym Tomem byłem ja. Czasami Ciotka zwracała się tak do kogoś w trzeciej osobie, może wskutek delikatnej, wewnętrznej niepewności czy wolno jej poruszać taki temat.

Przyznałem się, że myślałem już nieraz o mojej przyszłości i o tym, kim chciałem zostać. Ale wahałem się trochę, czy jej powiedzieć, że pragnę być powieściopisarzem.

— Czy Ciocia uważa, że pisanie może być dobrym zawodem? — spytałem zachęcająco.

— Owszem, pisanie jest pięknym powołaniem! Ale co chciałbyś pisać?

— Myślałem, że mógłbym pisać powieści — odparłem.

— Tak, wyobrażam sobie, że z czasem mógłbyś to dobrze robić — rzekła poczciwie Ciotka Maud. Ale zaraz potem dodała: — Zapewne wiesz, że pisarze niekiedy z wielkim trudem torują sobie drogę w świecie?

— Tak, zdaję sobie z tego sprawę — powiedziałem rozsądnie.

— Może gdybyś miał jakieś inne zajęcie jako środek utrzymania, znalazłbyś w wolnych chwilach czas na pisanie. Wiesz, powieściopisarze czasem i tak zaczynają.

— Mógłbym być dziennikarzem — zaproponowałem — i pisywać do gazet.

— To dobra myśl — powiedziała Ciotka. — Znajomość obcych języków byłaby bardzo korzystna w tej dziedzinie. Może zdołałbyś wyrobić sobie pozycję jako korespondent zagraniczny.

— A w wolnych chwilach mógłbym pisać książki.

— Tak, przypuszczam, że w ten sposób mogłoby ci się to udać.

Zdaje mi się, że przez całą drogę do Ealing prowadziliśmy tę nieco abstrakcyjną i utopijną rozmowę. Potem przez Haven Green przeszliśmy na Castlebar Road, gdzie dla tej czy innej przyczyny wypadło nam wstąpić do Durston House.

Nie pierwszy to raz spotkałem się wtedy z Mrs. Pearce, dyrektorką szkoły w Ripley Court. Była to barczysta i dość wojowniczo wyglądająca kobieta, z mocno podpuchniętymi oczami. Stała w pokoju, w którym wisiało kilka obrazów Ojca. Prawdopodobnie przypatrywała się im, rozważając pomyłki i niepewności, cechujące tryb życia artysty, kiedy Ciotka Maud wspomniała, że właśnie mówiliśmy o mojej przyszłości.

— Czy chce być takim dyletantem, jak jego Ojciec? — powiedziała ostro Mrs. Pearce, spoglądając na mnie raczej lekceważącym wzrokiem przez szkła okularów.

— Myśleliśmy, że może zostanie dziennikarzem — powiedziała łagodnie Ciotka Maud.

— Głupstwo! — odparła Mrs. Pearce. — Niech zabierze się do jakiegoś przedsiębiorstwa, w którym mógłby zarobić na przyzwoite życie. Nie ma potrzeby, żeby tracił czas i łudził sam siebie. Lepiej, aby od samego początku nabrał rozsądnych pojęć i przygotował się do jakiegoś uczciwego i pewnego zawodu, niż żeby wchodził w świat z głową pełną marzeń. — Potem zwróciwszy się do mnie zawołała: — Mój chłopcze! Tylko nie bądź dyletantem, rozumiesz!

Chociaż letni termin wpisów już minął, zostałem jednak przyjęty do szkoły w Ripley Court, trochę tak, jak bym był sierotą lub bezdomnym znajdą, którego się powinno otoczyć litością i nieco podejrzliwą opieką. Byłem przecież synem artysty i ostatnie dwa lata spędziłem w szkole francuskiej, a ta kombinacja sztuki i Francji obejmowała w rzeczywistości wszystko, czego Mrs. Pearce i jej przyjaciele najbardziej nie lubili i na co spoglądali podejrzliwym okiem. Nadomiar złego, nie znałem wcale łaciny. Co można zrobić z chłopca, który w czternastym roku życia nie potrafi deklinować *mensa* — i nawet nigdy nie otworzył gramatyki łacińskiej?

Tak więc spotkało mnie znów upokorzenie zejścia do najniższej klasy, siedzenia wśród najmłodszych chłopców i zaczynania od początków.

Ale Ripley było przyjemną i dobrą szkołą po więzieniu francuskiego liceum. Wielka, ciemnozielona przestrzeń boiska do krykieta, głębokie cienie starych wiązów, w których czekało się na swoją kolej gry i jadalnia, gdzie napychaliśmy się na podwieczorek chlebem z masłem i dżemem, słuchając jak Mr. Onslow czyta nam głośno książki Sir Arthura Conan Doyle'a — wszystko to wydawało się zbytkiem i spokojem po Montauban.

I psychika różowych, niewinnych chłopców angielskich była też zupełnie inna. Zdawali się być o wiele milsi i szczęśliwsi — i rzeczywiście mieli ku temu wszelkie powody, ponieważ wszyscy wyszli z bezpiecznych i wygodnych domów, gdzie byli chronieni przed światem grubym murem nieświadomości. Mur ten nie okazał się żadnym prawdziwym zabezpieczeniem z chwilą, gdy przechodzili do różnych prywatnych szkół średnich, ale tymczasem pozwalał im trwać w dziecięctwie.

W niedzielę ubieraliśmy się w śmieszny strój, który Anglicy uważają za odpowiedni dla młodzieży i maszerowaliśmy do miejscowego kościoła, gdzie cała główna nawa była zarezerwowana dla nas. Tam, siadając rzędami, ubrani na wzór szkoły w Eton w czarne żakiety i śnieżno białe, krępujące nas aż do brody kołnierze, pochylaliśmy nasze starannie wyszczotkowane i zaczesane głowy nad tekstami hymnów. Wreszcie więc naprawdę zacząłem chodzić do kościoła.

W niedzielę wieczór po długim spacerze na wieś przez żyzne pola hrabstwa Surrey, gromadziliśmy się znowu w drewnianym pokoju do ćwiczeń szkolnych, gdzie siedząc w ławkach śpiewaliśmy hymny i słuchaliśmy Mr. Oslow czytającego nam głośno wyjątki z *Pilgrim's Progress*[9].

---

[9] *Pilgrim's Progress* — „Droga Pielgrzyma" — bardzo znana w protestanckiej Anglii alegoryczna opowieść religijna. Autorem jej jest John Bunyan (1628—1678).

W ten sposób, właśnie w okresie, kiedy jej najbardziej potrzebowałem, wyrobiła się we mnie pewna przyrodzona wiara; miałem też wiele sposobności do modlitwy i wznoszenia duszy do Boga. Wtedy po raz pierwszy zobaczyłem ludzi klękających publicznie przy łóżku przed położeniem się spać i pierwszy raz siadałem do posiłków po odmówieniu dziękczynnej modlitwy.

Przez następne dwa lata byłem, jak sądzę, rzeczywiście szczerze religijny. Byłem więc też do pewnego stopnia szczęśliwy i spokojny. Nie mam wrażenia, żeby w tej religijności było wiele elementu nadprzyrodzonego, chociaż jestem pewny, że łaska pracowała w nas wszystkich w jakiś niejasny i nieuświadomiony przez nas sposób. Ale przynajmniej spełnialiśmy nasze naturalne obowiązki wobec Boga, zaspokajając przez to i przyrodzoną potrzebę duszy — gdyż nasze obowiązki i nasze potrzeby w całej tej najważniejszej dziedzinie, dla której zostaliśmy stworzeni, w praktyce zupełnie się pokrywają.

Później, jak prawie wszyscy w naszym głupim i bezbożnym świecie, miałem uważać te dwa lata „za moją religijną fazę". Jestem rad, że teraz wydaje się to tak śmieszne. Ale smutne jest, że to jest śmieszne w tak niewielu wypadkach. Bo myślę, że w rzeczywistości prawie każdy przechodzi przez taką fazę, ale dla większości pozostaje ona tym, czym jest — fazą i niczym więcej. Jeśli się tak dzieje, to jest ich własna wina, gdyż życie na tej ziemi nie jest tylko szeregiem faz, przez które mniej lub więcej biernie przechodzimy.

Jeżeli chęć wielbienia Boga i oddawanie Mu prawdziwej czci przez nasze dobre i uporządkowane życie nie jest niczym innym, jak tylko przemijającą i uczuciową reakcją, to musi być w tym nasza własna wina. Jest tak, ponieważ my sami tak uważamy. To, co jest prawdziwie głębokim, potężnym i trwałym popędem moralnym, nadprzyrodzonym w swoim zarodku i swoim przeznaczeniu, my zniżamy do poziomu naszych słabych, niestałych i próżnych pragnień i fantazji.

Modlitwa ma tu swój urok w kontekście dobrego pożywienia, radosnych i słonecznych wiejskich kościołów i zielonej wsi angielskiej. I rzeczywiście, oficjalny kościół anglikański jest tym wszystkim. Jest to religia pewnej klasy, pewnego odłamu społeczeństwa — nawet nie całego narodu, tylko panującej mniejszości tego narodu. To jest zasadnicza podstawa jego raczej silnej spoistości, która się jeszcze dotychczas utrzymuje. Nie ma tam z pewnością wiele jednolitości doktrynalnej, jeszcze mniej jedności mistycznego ciała pomiędzy ludźmi, z których wielu przestało już wierzyć w łaskę i Sakramenty. To, co ich jednoczy, to urok własnej, spo-

łecznej tradycji i upartej wytrwałości, z jaką trzymają się pewnych społecznych norm i zwyczajów, mniej lub więcej w celach własnej korzyści. Istnienie Kościoła anglikańskiego zależy prawie całkowicie od solidarności i konserwatyzmu rządzącej klasy angielskiej. Jego siła nie opiera się na czynnikach nadprzyrodzonych, ale na silnych, społecznych i rasowych instynktach jednoczących członków pewnej kasty. Anglicy trwają przy swoim kościele, tak samo, jak trwają przy swoim królu i swoich starych szkołach z powodu wielkiego, podświadomego i miłego kompleksu subiektywnych uczuć, który obejmuje wieś angielską, stare zamki i domki wiejskie, partie krykieta podczas długich popołudni letnich, podwieczorki na Tamizie, krokiet, rozbify, palenie fajki, całokształt uroczystości Bożego Narodzenia, „Punch" i londyński „Times", jednym słowem wszystko, czego samo wspomnienie wywołuje w sercu angielskim rodzaj ciepłej i niewymownej tęsknoty.

I ja ulegałem temu wszystkiemu, ledwie dostałem się do Ripley Court, i ten urok podziałał na mnie dość silnie, aby zatrzeć i sprowadzić do naturalnego poziomu wszystko, co mogło być nadprzyrodzone w moim pociągu do modlitwy i miłości Boga. A wskutek tego i udzielona mi łaska została zaduszona — nie zaraz, ale stopniowo. Tak długo, jak żyłem w tej spokojnej, cieplarnianej atmosferze krykieta, kołnierzy à la Eton i syntetycznego dziecięctwa, byłem, może nawet szczerze, pobożny. Ale, gdy tylko kruche ściany tej iluzji się zawaliły, to znaczy, gdy poszedłem do prywatnej szkoły średniej i przekonałem się, że pod pozorami sentymentalizmu angielska młodzież jest równie brutalna jak francuska, nie zrobiłem żadnego dalszego wysiłku, aby podtrzymać w sobie to, co wydawało mi się mniej lub więcej oczywistą hipokryzją.

W owym czasie nie byłem z pewnością zdolny do przemyślenia tych spraw. Nawet gdyby mój umysł był na tyle dojrzały, nie byłbym miał na to odpowiedniej perspektywy. Poza tym, to wszystko działo się raczej w moich uczuciach i wrażeniach, niż w moim umyśle i woli — z powodu nie dość określonej treści i płynności doktryny anglikańskiej, takiej, jakiej w praktyce nauczają w większości jej kościołów.

Strasznie jest pomyśleć o łasce, która się tak marnuje w świecie, i o ludziach idących na zatracenie. Może jednym z wytłumaczeń bezpłodności i bezskuteczności wyznania anglikańskiego w porządku moralnym — poza brakiem żywotnego kontaktu z mistycznym Ciałem prawdziwego Kościoła — jest brak sprawiedliwości społecznej i ucisk klasowy, na którym się to wyznanie opiera. Jeśli jest ono głównie religią pewnej klasy, to zaraża się również winami tej klasy, od której nie da się odłączyć. Ale to jest domysł, do którego udowodnienia nie jestem należycie przygotowany.

Mając już teraz lat czternaście, byłem właściwie za dorosły na szkołę w Ripley Court, ale trzeba mi było się jeszcze na tyle podduczyć łaciny, żeby móc jako tako zdać egzamin konkursowy do jednej z prywatnych szkół średnich. Wuj Ben jako emerytowany dyrektor szkoły przygotowawczej miał wszelkie kwalifikacje do wyboru takowej szkoły. Skoro Ojciec nie miał majątku i do tego był artystą, nie było mowy o posłaniu mnie do jednej z najbardziej znanych szkół jak Harrow lub Winchester — mimo, że Wuj Ben bardzo wysoko szacował szkołę w Winchester, uważając za wielki sukces swoich ambicji, że wielu z jego uczniów weszło do niej. Nie mogłem się tam dostać z dwóch powodów: — nie tylko dlatego, że Ojciec nie był w stanie opłacać kosztów (właściwie to Pop z Ameryki płacił za moją edukację) — ale również z powodu tego, że egzamin wstępny byłby tam dla mnie za trudny.

Wszyscy uznali ostateczny wybór Wuja za bardzo odpowiedni. Była to mało znana, ale bardzo przyzwoita szkoła w środkowej Anglii — stara fundacja, z własną swoją niegłośną tradycją. Ostatnio podniosła się jeszcze w opinii wskutek działalności swego wybitnego dyrektora, który właśnie miał przejść na emeryturę. To wszystko Wuj Ben wiedział i wyjaśnił mi, a ciotka Maud jeszcze to potwierdziła mówiąc:

— Jestem pewna, że Oakham wyda ci się bardzo miłą szkołą.

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

(c. d. n.)

»ZNAK« ZZA WIELKIEJ WODY

— Zadaję ci temat: jak ci się przedstawia „Znak" zza Atlantyku? I jak wyglądałby w Ameryce? Pracujesz w olbrzymiej firmie wydawniczej — co prawda amerykański tygodnik budowlany trudno porównać z nami, ale zawsze bliżej niż gdybyś sprzedawała kapelusze. Napisz, a nie pomijaj szczegółów, bo one właśnie są cenne dla redakcji i administracji.

Strach mnie obleciał. Czasem nie przeczytam całego numeru, bo za mądry, a miałabym krytykować! Okazało się jednak, że właśnie chodzi o głos przeciętny, a nie o filozofa; o życzliwego czytelnika, bliskiego duchem, dalekiego geografią, który po prostu powie co myśli. Jednym słowem, „akurat pasuje", nie święci garnki lepią.

Obiecałam. Działo się to w Krakowie na Siennej 5, w lokalu o tak cudnie do „Znaku" pasującej atmosferze; a stukam w maszynę w oszklonej hali na 28-ym piętrze nowojorskim...

*

Przejrzałam wszystkie numery od 36-ego do 87-ego. Przyjemna kolorowa okładka, całość optycznie skromna, ale przyzwoita i wzbudzająca zaufanie. Niektóre strony przerażają ilością odsyłaczy i długością przypisów, znacznie wolę bibliografię na końcu artykułu.

Po otrzymaniu numeru, zaraz na oko klasyfikuję materiał: to dla mnie, a to dla doktorów filozofii; potem wybieram rodzynki, zwłaszcza z „Zapisków na marginesach" i ze „Zdarzeń, książek, ludzi". Wreszcie zabieram się solidnie.

Zacznijmy od drobnej czcionki we wnętrzu okładki: maszynopis otrzymano 28 lipca 1961, druk ukończono we wrześniu, abonentom, w każdym razie zagranicznym, rozesłano w połowie

października, przyszło 18 listopada. „Znak" porusza tematy wieczne i nie spieszy się — ale czyżby osławiony amerykański *time factor*, czynnik czasu, był w ogóle bez znaczenia? „Mój" McGraw-Hill, wydający 40 czasopism i setki książek, nie tylko nie posiada własnej drukarni w Nowym Jorku, ale drukuje w kilkunastu punktach USA. W ten sposób uniezależnia się od kataklizmów i zawsze „schwyci czas": strajk drukarzy, huragan, przerwa w dopływie prądu, nie paraliżują działalności, a po prostu druk danego numeru przerzuca się np. z Albany do Chicago i pismo dotrze do czytelników o uplanowanej porze. Może właśnie jest zjazd, wystawa, trzeba zebranych obsłużyć. Zresztą kontrakty ogłoszeniowe muszą być wykonywane terminowo.

*

Patrzę dalej na „Znak" — nie ma ogłoszeń. W pismach amerykańskich zajmują one dwie trzecie miejsca. Grubość numeru zależy od zebranych przez sprzedawców ogłoszeń, a materiałem redakcyjnym dopełnia się pozostałe 33%. Co i kto ogłaszałby w „Znaku" wychodzącym w Ameryce? Przede wszystkim wydawcy i księgarnie. Dalej, producenci i sprzedawcy przedmiotów liturgicznych, oraz w ogóle dzieł sztuki, przy czym, ze względu na elitarny charakter pisma, nie było by ogłoszeń plastykowej i gipsowej tandety, gdyż czytelnicy „Znaku" nie stanowią dla niej rynku. Trzecim rodzajem ogłoszeń byłyby prywatne szkoły, średnie i wyższe; teatry i ciekawsze kina, wystawy, oraz... zakony. „Chcesz znaleźć sens życia, być pożytecznym? Poświęć się Chrystusowi, zastanów się, czy powołaniem twoim nie jest zakon taki a taki, domy w Kalifornii, Oklahoma i Nowej Anglii". W ostatnim kwartale ogłoszenia byłyby oczywiście świąteczne: „Wszystkim twoim przyjaciołom wyślemy gwiazdkowe podarki, wybierz wedle numerów jeden z poniższych zestawów". Trapiści z Gethsemani w stanie Kentucky (tam gdzie jest Thomas Merton) reklamowaliby sery i galaretki owocowe, inne zakony — wina, wypieki, a prawie wszystkie — kartki świąteczne.

Wpływ z ogłoszeń jest podstawą egzystencji pisma. Prenumerata nie tylko „nie liczy się", ale *per saldo* jest wydatkiem a nie dochodem, bowiem opłacenie sprzedawców-pośredników, własnych ogłoszeń, oraz wszelkich kampanii dla zdobycia prenumeratorów kosztuje znacznie więcej, niż wynosi wpłacona przez nich suma. Nowy abonent potrzebny jest dla zwiększenia nakładu, a nie dla śmiesznie niskiej kwoty jaką wpłaca za trzy lata. Stąd specjalne kampanie, zachęcające zniżkowe oferty i uparte gnębienie potencjalnego czytelnika całymi latami, byle tylko przeskoczyć

do następnej klasy w wysokości nakładu i odpowiednio podwyższyć ceny ogłoszeń. Wiele pism ma tzw. ograniczoną cyrkulację, nie można nabywać ich w kioskach, abonują je tylko ludzie z danej branży, co podlega kontroli specjalnego biura Związku Wydawców. Stawki ogłoszeniowe zależą nie tylko od wysokości nakładu, ale również od rodzaju odbiorców: ogólni, czy wybrani. Producent belek stalowych lub cementu nie zdobywa pań domu, lecz inżynierów, kontraktorów, budowniczych.

*

Oprócz nieliczenia się z czasem i braku ogłoszeń, trzecią zupełnie nie amerykańską cechę „Znaku" wyczytać można z tabelki prenumeraty. Tutaj prenumeratą kwartalną ani półroczną nikt nie ma czasu się bawić. Cena roczna jest znacznie niższa niż suma za poszczególne numery, np. „mój" tygodnik budowlany kosztuje 12 dol. za trzy lata (156 numerów) ale aż 50 c. za pojedynczy numer, do nabycia w redakcji. Gdyby do „Znaku" zastosować tę samą proporcję, w 3-letniej prenumeracie kalkulowałby się około półtora złotego za numer. Poza tym ceny są zawsze w liczbach okrągłych, nie do pomyślenia jest „znakowe": numer pojedynczy 16.80, rocznie zł 201.60", po prostu nie do przyjęcia optycznie, natychmiast zamienione było by na 20 zł numer, 200 zł rocznie.

*

Po tej powierzchownej i bardzo amatorskiej analizie byznesowej (nie poruszyłam *promotion, reader feedback* itd., ale nie wiem nawet, jak to po polsku określić i zbyt dalekoby nas zaprowadziło) — przejdźmy do najważniejszej dla każdego pisma sprawy czytliwości, jak tłumaczę „readability". „Czytelny" odnosi się do czcionki, farby, papieru; poczytny znaczy ciekawy, popularny; *readability* zaś mieści w sobie sumę wszystkiego, co do lektury zachęca. Wysoko opłacane specjalne firmy przeprowadzają wywiady, testy, ankiety, analizy, statystyki, wyciągają współczynniki mierzące „czytliwość" poszczególnych artykułów i stron. Odbywają się zebrania i dyskusje redakcyjne poświęcone wyłącznie technice prezentowania materiału. Podaje się dla przykładu dwa piękne zdania Szekspira, zamienione na nudny tasiemiec 200 słów, tabele słów dobitnych i krótkich zastępujących wielosylabowe i wyszukane, wzory zdań w formie czynnej zamiast biernej, sposoby zastępowania czasownika „być" orzeczeniami wnoszącymi od razu jakąś cechę, sposób bycia, zabarwienie uczuciowe. Specjalne słowniki na każdym biurku podają zestawy słów i zwrotów wedle

pojęć i tematów, synonimy i przeciwieństwa. Najcelniejsze wyrazy, najdobitniejsze lecz nie rąbane i możliwie urozmaicone, niezbyt długie zdania, szczególne wypracowanie pierwszego i ostatniego paragrafu, aby z miejsca schwycić czytelnika i aby on też, nie tylko autor, stawiał kropkę nad ostatnim i (choć może to być właśnie inna kropka niż autora) — oto zadania każdego, kto para się publicystyką. W górę idzie prestiż i wynagrodzenie redaktorów i autorów, których artykuły osiągają największą czytliwość, a wydawcy (każde pismo ma swojego, choć w jednej kompanii) prześcigają się w dobieraniu zespołów redaktorskich, zyskujących pismu wysokie współczynniki czytliwości.

Oprócz poszczególnych tekstów, rozważa się układ stron i całości numeru i znów na podstawie doświadczenia zestawia się impakt materiału na czytelnika, zależnie od zajmowanego miejsca, sposobu łamania, ilustracji, czcionki, przerywników, światła, szerokości kolumny, długości paragrafów, używania podtytułów, koloru itd.

W odróżnieniu od książek, zbiorów essayów czy rozpraw (nieperiodycznych), czytelnik miesięcznika spodziewa się najwyżej kilku stron na dany temat, aby w 15 minut czegoś się dowiedzieć ze zwykłych czasopism informacyjnych, a zaczerpnąć materiału do myślenia z pisma jak „Znak", przy czym w piśmie o tematyce „Znakowej" nie chodzi oczywiście o przelatywanie oczyma z szybkością 2000 słów na minutę, jaką ponoć osiągają liczni absolwenci szkół i kursów szybkiego czytania, ale o przeciętną 200 słów na minutę. Nie wolno dopuścić, aby uzbierał się stosik nieprzeczytanych numerów, czytelnik nie zabiera się do starego, gdy otrzyma następny. Tasiemiec o zerowej czytliwości obciąża całe pismo epitetem „piły drewnianej" i trzeba kilku żywych numerów, nie tylko artykułów, aby z minusowej oceny wywindować się z powrotem do poziomu. „Znak", przy 7 tysiącach nakładu, nie jest przeznaczony dla szerokich mas, tym niemniej człowiek zainteresowany tematem, o ogólnym średnim wykształceniu, powinien nie tylko zrozumieć każdy artykuł, ale coś wyciągnąć dla siebie, nie może nigdy mieć wrażenia prostopadłej ściany szklanej, której nie ma jak zaczepić, ani też góry piaskowej w której się grzęźnie.

Tematyka „Znaku" bardzo ogranicza możność posługiwania się dialogiem, życiowymi śmiesznostkami, osobistymi sprawami, poprzez które znakomicie chwyta się czytelnika wykładając mu wszystko tak, że połknie, ani się spostrzeże. Natomiast trzeba dołożyć starań o życiowe, „biorące" przykłady, o nowe porównania. Może dzisiejszym technicznym ludziom wykładać filozofię bardziej przestrzennie i czasowo, używać przykładów geometrycznych, fizycznych, chemicznych? Jesteśmy rozproszeni, niespokojni, nie umiemy się skupić. Materiałem zbyt suchym krztusimy

się, ale nie chcemy wody, uproszczeń i zbytniego popularyzowania. Mamy mało czasu, mnóstwo lektury i z każdej strony chcemy wyciągnąć maximum korzyści, a jednocześnie każdy tekst wymagający większego wysiłku określać gotowiśmy jako „piłę". Nie łatwo pisać dla nas o zagadnieniach bytu!

„Znak" nie walczy ani z liczną ani z ostrą konkurencją; poza tym drętwa mowa, obficie uprawiana całymi latami tak w druku jak i żywym słowie, nie pozostała bez wpływu i dziś strusi żołądek czytelniczy gotów jest wszystko strawić byle tylko się pożywić. „Znak" jest niewątpliwie pożywny i nie musi troszczyć się ani o wymyślne przyprawy, ani o łatwostrawność, ani o ciągle nowe podanie. W Ameryce byłby jednym z wielu i życie jego lub śmierć zależałoby od czytliwości. Słabo czytliwemu nikt nie da ogłoszeń i zbankrutuje w kilka miesięcy. Niezależnie jednak od tak materialistycznego podejścia — czytliwość dowodzi mistrzostwa w rzemiośle, a dążenie do doskonałości obowiązuje *ut in omnibus glorificetur Deus.*

*

„Znak" ma „służyć potrzebom i dążeniom ludzi myślących", mówi nam wstęp do Nr 36, pierwszego po 4 latach przerwy. Niewątpliwie służy. Filozofia jednak, która „wprowadza ludzkość w realny kontakt z życiem wiecznym" (S. Swieżawski, Nr 36), albo zupełnie nie interesuje, albo zaraz budzi wątpliwości, kontrowersje, konieczność tłumaczenia. Już w tym zdaniu wątpię w „realność" owego kontaktu, wydaje mi się bowiem, że realny kontakt — oprócz fizycznego dotykania, widzenia, słyszenia — możliwy jest tylko między osobami. Aby mi odpowiedzieć, trzeba zdefiniować osobę, filozofię, zrobić fachowy wykład, który gotowam krytykować za zbyt niską czytliwość. Oto przykład dużej trudności redagowania „Znaku".

Czytliwość jednak jest tylko sprawą techniczną, a jej wewnętrznym odpowiednikiem jest postawa autora, jego „komunikatywność", jak można by nazwać chęć dzielenia się, przekazywania nie tylko posiadanych informacji, lecz samego siebie. Zaangażowanie autorsko-redakcyjne, to znacznie więcej niż fachowa znajomość tematu. Utrwalenie swoich własnych mądrości na papierze nie wystarczy, autorowi musi przyświecać wyraźna chęć połączenia się myślowego z czytelnikiem, wywołania albo wewnętrznego dialogu samego czytelnika, albo dialogu z autorem. Jak w teatrze „Znak" oświetla, zaznajamia z dekoracjami, proponuje dialogi, by czytelnikom-aktorom ułatwić znalezienie i odegranie swej roli. Scena — wszechświat. Jak się mamy ustawiać? Nie oczekujemy gotowej od-

powiedzi, dla każdego odmiennej, ale wskazówek, zachęty, wciągnięcia nas w grę.

Tematy są i będą nadal bardzo różnorodne, zadaniem pisma jest „oświetlać wszelkie aspekty wszystkiego". Różnorodność ta jednak bynajmniej nie jest chaosem. Słowo wstępne redakcji, którego oby nigdy nie brakowało, wyjaśnia, całkuje zróżnicowaną treść numeru i pozwala czytelnikowi łatwiej zorientować się w poszczególnych wątkach i w ogólnym sensie.

Poza ściśle dydaktyczną, uwagi redakcyjne mają też wielką zaletę psychologiczną: nawiązują bliższy kontakt osobisty. Aby trafić, „Znak" musi być bardzo ludzki, własny, a nie tylko sucho-faktowy.

Kontaktu tego nie czuje się. Nie ma listów do redakcji, odzew na ankietę omówioną w Nr 56 był słaby, suma 54 odpowiedzi wskazywałaby na brak zainteresowania pismem. Może narodowy piórowstręt, a zwłaszcza brak anglosaskiej cnoty „pocztowości" poniekąd tłumaczy nikły oddźwięk czytelników. Wedle prawa akcji i reakcji jednak, im żywsze „drgania mózgowe i sercowe" wzbudzi treść „Znaku", tym większa szansa, że energia ta objawi się zdobyciem czasu, koperty i znaczka.

*

„Znak" ma inne zadanie, niż literatura fachowa [1] z zakresu paleontologii, psychoterapii, kosmologii, teorii literatury. Niechże znawcy tych dziedzin, pisząc dla „Znaku" nie wdają się w techniczne szczegóły zbyt rozwlekłe i zbyt zawiłe, a zato niech idą o krok dalej niż wolno w czasopismach ściśle naukowych. Jak Teilhard de Chardin ukazał nam swą wizję c a ł o ś c i stworzenia, swą koncepcję myśli i nauki w o g ó l e, tak niech poszczególni specjaliści posuwają na s w o i c h odcinkach tę samą sprawę: odkrywanie Boga w kosmosie, odkrywanie związków i jedności wszystkich nauk w człowieku, a co zatem idzie — pojmowanie Wcielenia, wchodzenia Boga w świat, w miarę jak człowiek ten świat zdobywa swą myślą (na wielką skalę) i sercem (czynią to tylko jednostki, oraz zakony, żadna liczniejsza społeczność).

Co ma „do tego" cybernetyka, etymologia i elektrony? Gdzie w nich Bóg i jak przez nie „tłumaczyć" nam Boga? W „Poczcie" swojej w „Tygodniku Powszechnym", Ojciec Malachiasz temat wolnej woli człowieka i wszechwiedzy Boga objaśnia na przykładzie astronauty, dla którego czas płynie inaczej w przestworzach niż na ziemi. Może względność czasu i bezczasowość wieczności byłaby

---

[1] „Chemical Abstracts", gruby tom podający streszczenia artykułów chemicznych, czerpie materiał z 7000 czasopism!

na „Znakowy" poziom klasą wstępną zamiast uniwersytetu, ale chodzi o sposób podejścia od strony współczesnej, przemawiającej. Człowiek dzisiejszy albo zrozumie, albo przyjmie na wiarę, lecz nie odrzuci artykułu naukowego, skromnie uznając swą niekompetencję. Natomiast odrzuci „czyste filozofowanie": twoje gadanie takie samo dobre jak moje.

Słowa ani wyobrażenia nie wystarczają dla wyrażenia rzeczywistości pozazmysłowej. Tym niemniej nasze pojęcia kształtowały się w pewnych formach poprzez wieki tradycji, literatury, malarstwa; i chociaż w zasadzie nie należy posługiwać się wyobraźnią w teologii ani w filozofii, w praktyce życiowej i dla celów komunikacji jest to nieodzowne, nie mówiąc już o tym, że mało kto potrafi odczepić aniołowi skrzydła. Ale dawne jednostronne obrazy i porównania straciły na wyrazistości w miarę rozwoju nauk i wszechstronnego poznawania świata. Skutek jest dobrze znany: ponieważ w rzeczywistości nie ma skrzydeł anielskich, wniosek, że nie ma i aniołów. Kilkanaście porównań z różnych dziedzin wydaje się mniej niebezpieczne dla prawidłowego rozumowania niż zbyt mocno utrwalony jeden obraz, który przesłania, krępuje i unieruchamia — a więc zniekształca — dynamiczną rzeczywistość. Każde porównanie jest wytłumaczeniem tylko jednego aspektu, tak jak płaski cień trójwymiarowej bryły. Ale połączenie dwóch rzutów, poziomego i pionowego, pozwoli odczytać płaski trójkąt i okrąg jako stożek, klocek do wzięcia w rękę.

Dzięki odpowiednim oświetleniom i poprzez znajdywanie właściwych związków, „Znak" ma udostępniać, pozwolić „brać w rękę" sprawy, które wydają się mgliste i nieuchwytne albo, co jeszcze ważniejsze, które w ogóle nie przychodzą do głowy. Jakże wiele osób, inteligentnych i wykształconych, „z zasady" nie interesuje się filozofią ani religią, Boga, ten najkonkretniejszy z konkretów, uważając za „wymysł abstrakcyjny", a niebo za przeraźliwą pustkę i nudę!

Znane nam od dzieciństwa obrazy mieszczą się w pięknie złoconych, lecz bardzo zakurzonych ramach. Oto na przykład Adwent, ewangelia o końcu świata, roraty czyli Chrystus schodzący na ziemię, jak deszcz z obłoków, oczekiwanie Narodzenia czyli Wcielenia i Odkupienia, oczekiwanie wypełnienia się czasów — końca świata. Wystarczy jednak jeden krok, dokładnie następny wiersz po „Rorate": *Aperiatur terra et germinet Salvatorem*, aby nie tylko dodać nowy obraz, lecz zmienić o 180 stopni utarty kierunek myśli. Oto z ziemi kiełkuje, wyrasta Zbawiciel. Wcielenie — pierwsza scena filmu pt. „Przetwarzanie świata". Film jest bliższy naszemu życiu, niż statyczne sceny utrwalone w kamieniu średniowiecznych katedr kształtujących poglądy pokoleń.

Niechże „Znak" częściej kręci film, dźwiękowy, kolorowy, z efektami wypukłości, a rzadziej przygląda się przez lupę nieruchomym scenom rzeźbionym. Poszczególne nauki i mikroskopy elektronowe zajmą się analizą jaki to kamień, który werset biblijny, co myślał rzeźbiarz, kto i gdzie używał podobnych symboli; a z wnętrza mózgów elektronowych wypływać będą tabele i syntezy, z których ludzki mózg wyciąga ludzkie wnioski. „Znak" niech nam je przekazuje, kręcąc film o człowieku.

Oto ludzie jaskiniowi i dzisiejsi, różnych ras i religii, poszukujący prawdy i miłości, bo ciągnie ich, jak słońce rośliny, światło prawdziwe oświecające każdego człowieka, gdy na ten świat przychodzi. Oto Bethlehem za Cezara Augusta, gdy dzięki drogom, mostom i prawu rzymskiemu zaczęła się żywsza wymiana myśli. Z łona ziemi, z ludzkiego ciała powstałego drogą ewolucji, z mułu, narodził się Chrystus. Światło i ciepło prawdy i miłości, dotychczas zamknięte w poszczególnych głowach i sercach ludzkich, ma teraz przenikać programowo wszystkie narody, wszystkie dziedziny życia, całą przyszłość. Oto przetwarzanie ludzi i ludzkości, poszczególnych komórek i całego organizmu — co w języku kościelnym nazywa się budowaniem ciała mistycznego Chrystusa. Oto Msza — ofiara każdej minuty i każdego punktu ziemi, bieżąco wyznaczająca kierunek pionowy, schodzenie Boga do człowieka. I wreszcie kres — pęka napięta do ostateczności psychiczna powłoka naszego globu, przestają działać znane nam siły, wokół świetlistego „Boskiego środka" skupia się wszystko, co ku Niemu zwrócone, tworząc sferę harmonii, ładu, gładkości; a reszta, od Niego odwrócona, skoncentrowana tylko na sobie, zamknięta — zostaje w ciemnościach zewnętrznych, w jakiejś niemożliwości, którą nazwaćby można odwrotnością kuli: chaos, rozproszenie, rozrywanie się, uciekanie...

Ta filmowa bajka nie jest mniej „naukowa" ani mniej „teologiczna" od skrzydeł anielskich i wrzącej smoły piekielnej, a pewno bliższa epoce głębinowej psychologii i wyzwolenia energii mikrokosmosu, aby zdobyć makrokosmos. W sztuce wyraża się prawda psychologiczna, w nauce prawda przyrodnicza, a na kartkach „Znaku" poszukujemy wszelkich refleksów Prawdy, kosmicznej rzeczywistości odsłaniającej się stopniowo człowiekowi i ludzkości w miarę upływu czasu.

Znak nasz i tytuł „Znaku", to poziom skrzyżowany z pionem. Ziemski poziom z perspektywy przestworzy jest kulą. A pion? Musimy znajdować go na każdą chwilę i w każdym miejscu, mimo że ziemia kręci się i pędzi naprzód, pyłek w jednej z galaktyk. Odkąd wiemy o tym — czyż dziwne jest, że gubimy pion, lub w ogóle nie rozumiemy co on znaczy?

„Znak" obrał sobie tytuł, który obowiązuje. Poziome ramiona mają objąć globalnie świat, a pion — związek Boga i człowieka, trzeba umacniać dosłownie z każdym oddechem. Zadania ponad siły każdego z nas i ponad możliwości pisma. Pomaga nam Kościół, katolicki i uniwersalny, dwa aspekty powszechności: greckie „katholikos", czyli poprzez wszystko, przenikanie, jakby woda wsiąkała w gąbkę kosmosu; oraz łacińskie *unum vertere*, obrócić w jedno. Może to, jak przy oddychaniu, dwa na pozór przeciwstawne, a w gruncie rzeczy uzupełniające się ruchy tego samego procesu, a mianowicie rozchodzenia się od środka i wchłaniania świata, oraz skierowywania wszystkiego ku jednemu środkowi?

Niech o tym nadal mówi „Znak". Niech pojęcia znane z nauk przyrodniczych, z ekonomii, socjologii, matematyki, swym nowym językiem mówią nam zawsze o tym samym: skąd i po co jesteśmy, dokąd, do Kogo idziemy, którędy droga. Nasz znak-drogowskaz zapewnia zwycięstwo, przypomina okładka zamykająca każdy numer „Znaku".

Ewa Gieratowa
(Nowy Jork)

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

CYWILIZACJA EKSPERTÓW

Są różne gry. I niemal wszystko może być traktowane jak gra, chociaż grą w swej istocie nie jest. Mimo to nie każda sprawa dokonująca się między ludźmi może być skutecznie uporządkowana przez zastosowanie i przestrzeganie reguł gry, nawet najszczytniej pojętych zasad *fair play*. Istnieje jeszcze jakaś dodatkowa ujawniająca się w grze sprawność, po której poznaje się mistrzów.

Nie jest to jedyna refleksja z pogranicza moralności i polityki, do której skłania lektura książek C. P. Snowa [1]. Bo są to w ogóle twory raczej dziwne — olbrzymiaste powieści naładowane publicystyką i publicystyczne szkice, w których tkwią zalążki powieści, niedokształtowane jeszcze, skulone, jak embriony, ale życie i to bujne już się w nich kołacze.

Snow wierzy w powieść jako w narzędzie przekazywania wiedzy o świecie. Odnosi się wrażenie, że tym, co najbardziej pragnie przekazać, jest osobiste doświadczenie, jakaś praktyczna mądrość, w zasadzie nieprzekazywalna przecież jak zmarszczki i siwizna. Są to owoce wielu udanych i nieudanych partii rozgrywanych przy różnych stołach — w uniwersyteckich college'ach i w kuluarach parlamentu, w najbardziej tajnych ministerialnych gabinetach i na posiedzeniach Towarzystwa Królewskiego pod portretami Cavendisha i Newtona.

Doświadczenie gracza dotyczy nie tylko techniki posunięć i kontrposunięć. Dotyczy też stawek i partnerów. O co i z kim grać warto.

Książki Snowa mają trzy zasadnicze tematy — życie jego bohaterów składa się z trzech elementów, wymieszanych w różnych proporcjach — są to: pasja poznawcza, miłość do kobiety i ambicja. Przenikają się one nawzajem — ale prawie zawsze dominuje ten trzeci, nieodłącznie towarzysząc zaangażowaniu w grę, komplikując ją

---

[1] Sir Charles Percy S n o w (ur. 1905), wybitny fizyk angielski a zarazem wysoki funkcjonariusz państwowy, działacz społeczny i literat, autor ośmiotomowego cyklu powieści *Strangers and Brothers (Obcy i bracia)*. Po polsku ukazały się książki Snowa: *Jasność i mrok (The Light and the Dark)* w autoryzowanym przekładzie i z posłowiem Henryka Krzeczkowskiego (PIW 1961), oraz *Śmierć pod żaglami (Death under Sail)* w tłumaczeniu Jadwigi Milnikiel (Iskry, 1961).

i nadając jej smak — zarazem gorzki i podniecający. Ambicje ludzkie — a więc wszędzie i zawsze polityka, umiejętność wymijania, ustawiania i manewrowania, płacenia i przyjmowania napiwków. Tak — ale także i umiejętność rozumienia, dostrzegania w ludziach sił determinujących ich postępowanie, widzenia całości, koncentracja ale też obecność na wielu frontach, sztuka oczekiwania i sprawność rezygnacji.

Pasja poznawcza... Snow zna ją w postaci czystej, bezinteresownej, prawie tak pierwotnej jak instynkt samozachowawczy i zdolność ssania. Już wtedy jednak jest w niej coś z gry — jest element hazardu w zadawaniu pytań przyrodzie i historii. Jest ryzyko w poświęceniu życia tym pytaniom. Ciekawe, że w psychologicznych analizach Snowa pasja poznawcza w tej swojej elementarnej fazie kojarzy się jakoś z religijnym szukaniem Boga, z tęsknotą, mającą w sobie soś z mistycznego głodu Teilharda de Chardin, który jako dziecko ściskając w dłoniach kawałek żelaza czuł w nim potęgę, wspaniałość materialnego świata pobudzającą do niemal religijnej ekstazy. Jak to przypomina przeżycia Artura Milesa, bohatera najbardziej może autobiograficznej powieści Snowa *The Search* (*Poszukiwanie*). Kiedy po raz pierwszy świadomie dostrzegł gwiazdy — mały chłopiec chce o nich wiedzieć wszystko, a później nieco chce też wiedzieć wszystko o atomach. Można się domyślać, że Snow mówi o sobie samym opisując wstrząs psychiczny jakiego doznał Miles zdając sobie nagle sprawę ze wspólnoty praw rządzących mikro- i makro-światem, gwiazdami i atomami. Z jakim też entuzjazmem wchłaniał przenikające do nudnej klasy szkolnej dalekie echa dokonującej się rewolucji naukowej. Były to lata przełomu (1915—30). Dziś przyzwyczailiśmy się już do faktu, że odkrycia podstawowej wagi płyną jedne za drugimi. Ale wówczas było to czymś zupełnie nowym. Dzieło Einsteina poruszyło wszystkie cegiełki, z których mozolnie budowano gmach wiedzy. Nowych osiągnięć teorii nie można było umieścić w jakiejś przybudówce. Należało zmienić cały ogólny plan. Zaczęła się nagle zarysowywać możliwość syntezy ludzkiej wiedzy o świecie — ale syntezy innej zupełnie niż ta, której spodziewano się lada dzień w wieku XIX.

To jeden aspekt rewolucji naukowej — znany i wielekroć opisywany. Jest i aspekt drugi — na który może mniej zwracano uwagę, choć miał on wielkie znaczenie i w życiu osobistym wielu uczonych i w życiu społecznym, którego nauka jest jednym z elementów. Nowe umiejętności zaczęły się liczyć w twórczym uprawianiu nauki. Wzrosła rola matematyki — i polityki.

W pierwszej swej fazie rewolucja Einsteinowska ukonstytuowała nowy złoty wiek teorii. Fizykowi przestały być na pewien czas potrzebne sprawne ręce eksperymentatora. Ważniejszy stał się mózg matematyka i odpowiednia formacja w tej dziedzinie.

Nowy okres heroiczny eksperymentatorów, kiedy to Slotin[2] pociągał smoka za ogon, przy pomocy pincety manipulując sztabkami promieniotwórczego uranu — ten okres miał dopiero nadejść, gdy triumfująca teoria znów wejdzie w latach czterdziestych w okres praktycznych prób. Zacznie szukać wcielenia w technikę. Ale i wtedy nie będzie wolno zapomnieć matematyki.

A skąd polityka? — Wraz z rosnącą potrzebą specjalizacji zmienił się społeczny kontekst uprawiania nauki. Laboratoria, które dotąd były po prostu pomieszczeniami wyposażonymi w potrzebną aparaturę, gdzie działali uczeni posiadający co najwyżej uczniów i pomocników — stały się teraz fabrykami wiedzy o bogatej problematyce ściśle organizacyjnej. Specjaliści od krystalografii, polarymetrii i mechaniki kwantowej znaleźli się niespodziewanie wobec problemu *human relations* w swoim miejscu pracy. Odtąd, podobnie jak w przemyśle, wyniki pracy badawczej zależeć będą nie tylko od poziomu wiedzy i zdolności uczestniczących w niej fachowców — lecz i od stopnia w jakim potrafią oni stworzyć zespół i jako zespół wywalczyć sobie odpowiednie miejsce w całej strukturze naukowego świata. Za problematyką organizacji pracy i współpracy wkroczyła do nauki polityka.

Czy zresztą nie było jej tam zawsze? Akademickie życie Anglii nigdy nie oderwało się od swych średniowiecznych tradycji. Proces infiltracji nowego w dawne w tym właśnie środowisku wręcz po mistrzowsku analizuje Snow w swej najlepszej chyba powieści *The Masters*. To jednak co w odwiecznych college'ach było co najwyżej walką o *fellowship*, beneficjum czy tytuł — walką nieraz pełną napięcia, niepozbawioną dramatycznych konfliktów, ale zawsze zrelatywizowaną do określonego, wąskiego środowiska — dziś wypłynęło na arenę międzynarodową. W razie niepowodzenia istniała dawniej szansa startu od nowa, na innym tle. Klęski nie bywały więc na ogół ostateczne, a zwycięstwa przynosiły owoce w skali jednego życia — ich szersze reperkusje istniały oczywiście i za czasów Ockhama i Dunsa Szkota, ale nie były tak jak dziś — bezpośrednie. Czyż można porównać dzisiejszą *publicity* ze średniowieczną sławą? W złotym wieku uniwersytetów można było zdobyć sławę na miarę europejską — która wtedy była miarą światową — ale to była rzeczywista sława: twór wzrastający organicznie, powoli, poprzez liczne osobiste kontakty ludzi zainteresowanych przedmiotem. Idee zdobywały sobie szerokie kręgi zwolenników, ale sączyły się zwolna, czasami dopiero poprzez prace komentatorów czy polemistów. Nie były też tak często jak dziś nazywane imionami swoich twórców. Jeszcze Descartes stał się tym czym jest dla Francji i świata — w wielkiej mierze dzięki swej korespondencji o charakterze nawpół prywatnym. Prywatność atmosfery naukowej nie wykluczała politycznych rozgrywek, ale były

---

[2] Amerykański fizyk jądrowy, który zginął tragicznie na skutek nieszczęśliwego wypadku w laboratorium atomowym.

to raczej serie potyczek, pojedynków — a nie wielkie kampanie z udziałem prasy, radia i telewizji, jakie obserwujemy dzisiaj, kampanie, w których nieraz dosłownie chodzi o życie: o życie samych uczonych lub o los prac naukowych przyczyniających się do ratowania ludzkiego życia, zmieniających jego szanse i warunki.

Snow pokazuje jak nauka splata się z polityką, jak pasja poznawcza współgra lub koliduje z walką o władzę. I jak wśród tych wszystkich konfliktów pewne indywidualności kruszą się, pewni dobrze się zapowiadający młodzi ludzie odchodzą w cień, popadając w miernotę, czy nawet w ogóle rezygnując z pracy naukowej, a inni niespodziewanie wyrastają ponad środowisko, dzięki niezwykłym zdolnościom — tak, ale także i dlatego, że obok zdolności posiadali odwagę cywilną, lub umiejętność lawirowania. Każda rewolucja działa w stosunku do ludzkiej populacji jak sito czy wiejadło. Słabi i średni są predestynowani do roli ofiar. Rewolucja naukowa nie była pod tym względem wyjątkiem. Ci, których zastała ona nie u szczytu akademickiej drabiny, lecz w trakcie wspinaczki — znaleźli się w sytuacji trudnej. Szczyt zmienił położenie — oddalił się. Wielu rzeczy trzeba się uczyć od początku. Nie będzie łatwo znaleźć się blisko czołówki. Młodzi uczeni stają wobec wyboru. Jedni pozostają wierni nauce czystej, teorii, widzeniu — inni korzystają z możliwości kariery, jakie stwarza wykorzystanie teorii w praktyce, możliwości szczególnie wielkich, gdy teorie są wielkie i jest nadzieja, że będą owocować.

W społeczeństwie dzisiejszym wiedza — pewne rodzaje wiedzy — dają władzę. To nie tylko jest tak, że uczeni potrzebują władzy, aby finansować fabryki wiedzy i rządzić ich produkcją — gdy ten etap jest osiągnięty następuje swoista ekstrapolacja władzy. Autorytet uczonych wkracza we wszystkie dziedziny życia. To oni podejmują istotne dla całego społeczeństwa decyzje. Zdaniem Snowa żyjemy w cywilizacji ekspertów.

Oczywiście cywilizacja ta jest przede wszystkim cywilizacją atomową, energetyczną, czy falową — lecz istnieją racje, aby nazwać ją także cywilizacją ekspertów, skoro wszystkie jej podstawy i leitmotivy znajdują się w ich rękach. Tylko eksperci potrafią nimi manewrować, a więc ostatecznie oni nadają kształt cywilizacji, jeśli jeszcze nie dzisiejszej, to na pewno cywilizacji jutra.

Nie jest więc obojętne, kim są eksperci, i można się zastanawiać czy ekstrapolacja ich władzy poza sferę ściśle naukowo-techniczną, w domenę polityki i decyzji o sprawach życia i śmierci, jest zjawiskiem koniecznym — i bezpiecznym?

Tymi wszystkimi sprawami zajął się Snow obszernie w serii odczytów wygłoszonych w Harvardzie w roku 1960. (W ramach fundacji E. L. Godkina, która finansuje wykłady dotyczące „Istotnych zasad wolnego rządu i obowiązków obywatelskich"). Łagodnie mówiąc wypowiedzi Snowa narobiły dużo szumu. W 1961 roku tekst odczytów wyszedł dru-

kiem pod tytułem *Science and Goverment* — *Nauka i rząd* — można by to też przetłumaczyć *Wiedza i rządzenie.*

Moim zdaniem książka ta zasługuje na dużą uwagę. Nie jest to bowiem zwykły pamflet przeciw technokracji, w imię bliżej nie określonych „humanistycznych wartości". Snow broni praw bardzo konkretnych i to z pozycji, którą naukowcy i technicy muszą uznać za swoją. Daje się poznać jako jeden z nich — nie poucza z zewnątrz lecz raczej przypomina, uświadamia, reflektuje. Jest to nauczanie poprzez przypowieści.

Snow opowiada autentyczną historię dwóch wybitnych ludzi, dwóch uczonych, którzy, choć nazwiska ich nie są powszechnie znane, odegrali jednak wielką rolę w historii drugiej wojny światowej: są to sir Henry Tizard i F. A. Lindemann, późniejszy Lord Cherwell. Obaj z wykształcenia byli chemikami, obaj studiowali w tym samym czasie w Berlinie u Nernsta a następnie próbowali kariery naukowej w Oksfordzie. Obaj mieli w sobie, obok pasji poznawczej, także namiętność organizatorów, mistrzów gry. Nie wybrali kariery czysto naukowej — wyspecjalizowali się natomiast w tym, co Anglosasi nazywają *applied science*, w poszukiwaniach i pracach leżących na pograniczu teorii i technicznych eksperymentów, zmierzających ku konkretnym celom. I w tej zresztą dziedzinie obaj byli raczej inspiratorami i organizatorami a nie odkrywcami *sensu stricto*. Zwłaszcza Lindemann stał się raczej politykiem czy nawet dworakiem niż uczonym, mimo, że w kołach politycznych przezywano go „Profesorem". Akademiccy specjaliści mieli go za dyletanta — ale i oni musieli się liczyć z jego zdaniem, skoro przez długie lata był serdecznym przyjacielem, a z tej racji i uniwersalnym doradcą naukowym Churchilla.

Tizard w bardziej klasycznym sensie był ekspertem. Współpracował on ściśle z brytyjskim *Air Ministry* — w najlepszych latach jako przewodniczący komitetu (powszechnie nazywanego komitetem Tizarda) — kilkuosobowej komórki organizacyjnej, której zadaniem było przygotowanie obrony kraju przed atakiem nieprzyjacielskiego lotnictwa. Tizard nie był odkrywcą radaru — ale jego działalności zawdzięcza Anglia fakt, że jej służba radarowa zaistniała na czas i działała dobrze. Energia Tizarda sprawiła, że idei technicznej nadano realny kształt, pozwalający wykorzystać ją w praktyce, i że problemy naukowe, techniczne i organizacyjne zostały w porę i właściwie rozwiązane. Nie było to małe osiągnięcie.

Chesterton napisał w autobiografii, że pracując w czasie wojny (1914—1918) w ministerstwie propagandy wciąż miał wrażenie, że istotna batalia toczy się nie między Anglią a Niemcami, lecz pomiędzy poszczególnymi ministerstwami. Tizard przyczynił się do przetrwania i zwycięstwa Anglii w drugiej wojnie światowej — a najcięższe boje, jakie stoczył, miały miejsce właśnie na tym wewnętrznym, między-

ministerialnym froncie jeszcze przed 1939 r. Celem była walka z Hitlerem — ale bezpośrednim przeciwnikiem Lindemann-Cherwell. Lindemann nie wierzył w powodzenie radarowej imprezy — a nadto nie wiadomo dlaczego nie cierpiał Tizarda. W sprawie radaru zwyciężył bezapelacyjnie Tizard. Lindemann musiał ustąpić z komitetu. Za Tizardem stał ówczesny rząd, do którego Churchill nie wchodził. Druga kampania, już po rozpoczęciu działań wojennych, dotyczyła sprawy wykorzystania brytyjskiego lotnictwa. Tym razem Lindemann postawił na swoim. Tizard został wezwany na 10, *Downing Street* (rezydencja premiera, gdzie Lindemann przyjmował interesantów) i po krótkiej rozmowie poprosił oficjalnie o dymisję. W rezultacie angielskie eskadry bombardowały niemieckie miasta według planów operacyjnych, których inspiratorem był Lindemann. Po wojnie okazało się, że istotnie nie były to najlepsze plany, że na ogół rację miał Tizard. Ale było już za późno.

Dawne to wszystko sprawy i czy warto je wyciągać i przypominać? Snow czyni to dlatego, że jego zdaniem ta historia jest typowa i pouczająca. Sytuacje, które się na nią składały, mają szansę wielu powtórzeń. Nadal działają te same mechanizmy, wśród których i poprzez które Tizard i Lindemann usiłowali robić swoje, z mniejszym lub większym powodzeniem. Warto więc zająć się analizą i oceną ich metod postępowania i wyciągnąć z tego wszystkiego wnioski.

Pewne elementy gry politycznej są zdaniem Snowa wieczne i niezależne od skali zjawisk. Burze w szklance wody — czy jak Anglicy mówią „w czajniku" — są prawdziwymi burzami. Jak na modelach można obserwując je studiować problemy cyklonów i antycyklonów. Także w sensie geograficznym wszystko wszędzie odbywa się zasadniczo według tego samego schematu, choć istnieją różnice tła. Polityka jest podobna do miłości (obie Snow uważa za gry): czy w Londynie czy w Pekinie ostatecznie rzecz sprowadza się do najprostszych elementarnych ludzkich spraw. Są jeszcze inne analogie między tymi dwoma podstawowymi grami: w obu rzecz toczy się jakby na dwu poziomach. Istnieje polityka „powierzchniowa", otwarta, dostrzegalna dla ogółu. Obowiązują w niej tradycyjne demokratyczne prawidłowości, obyczaje i konwencje. Istnieje też polityka „głębinowa", zamknięta, która pozostaje domeną indywidualnych osobistych decyzji, nie zawsze racjonalnie umotywowanych i w ogóle świadomych. Wszystko w niej zależy od tego, kim są i jakie wartości reprezentują uczestniczący w niej ludzie.

Ludzie ci należą do dwóch kategorii: są to politycy, pełniący urzędowe funkcje, i eksperci.

Ich wzajemne stosunki nie są sprawą prostą.

Eksperci-naukowcy i technicy — dysponują władzą, ponieważ to oni umieją wyzwalać energię. W pewnym sensie są to współcześni królowie „z łaski atomu". Stoją za nimi nie tłumy kapryśnych wyborców lecz

lśniące szeregi elektronowych robotów, którym tylko oni potrafią wydać komendę.

Eksperci nie są jednak władcami absolutnymi. Ich wpływ posiada przeciwwagę w postaci demokratycznych instytucji politycznych. Ostatecznie to wyborcy płacą podatki, z których czerpie się fundusze na budowę robotów. Politycy mają ekspertów w kieszeni — dotąd przynajmniej, dopóki zdołają utrzymać w swym posiadaniu ministerstwo skarbu.

Między polityką głębinową a powierzchniową istnieją powiązania, bardzo liczne i ścisłe, choć nie zawsze zgodne z tym, czego można by się spodziewać polegając na logice zdrowego rozsądku. (Jeszcze jedna analogia z tą drugą grą, bardziej prywatną). Zmiany w polityce głębinowej mają swój własny rytm i własną przyczynowość — inne prawa obowiązują na powierzchni. Dlatego, choć organizm jest jeden, często między tym, co dzieje się na powierzchni, a tym co dokonuje się wewnątrz — zachodzą sprzeczności, które dopiero czas niweluje. Te same tendencje na poziomie głębinowym mają inne przejawy niż w parlamencie, a ci sami ludzie pełnią inne funkcje.

Politykę głębinową robią ludzie niejako delegowani z dwóch światów — z „politycznej powierzchni" i spośród elity uczonych.

Jedni i drudzy partycypują we władzy. Realnym problemem, którego Snow dotyka, jest podział tej władzy, tok jej sprawowania. Od tego zależą rezultaty i na tym odcinku mnożą się niebezpieczeństwa. Los demokracji w cywilizacji ekspertów zdaje się zależeć od znalezienia formuły współpracy polityków i ekspertów zapewniającej zarazem fachowe i kompetentne decyzje „głębin" i rzeczywistą kontrolę tych decyzji poprzez instytucje polityczne bytujące na powierzchni. Bardzo to trudna sprawa.

Przede wszystkim mało kto z niefachowców posiada przygotowanie naukowe, które pozwoliłoby mieć własne zdanie w sprawach, o których dziś trzeba decydować. Szarzy ludzie, a z nimi i politycy, muszą polegać na ekspertach, przynajmniej w sprawie wyboru środków prowadzących do osiągnięcia pożądanych celów. Lecz gdzie leży granica między celami a środkami? Nie zawsze można to w praktyce rozstrzygnąć. Cele pośrednie — są także środkami, i te cele eksperci narzucają społeczeństwu. Politycy zostają zepchnięci w filozofię, w domenę ostatecznych celów i metafizycznych uzasadnień, które eksperci często uważają za zbyt mgliste, aby mogły mieć praktyczne znaczenie. I rzeczywiście, w oderwaniu od konkretnych działań i planów, „ostateczne cele" polityków zamieniają się w propagandowe parawany. To też jest funkcja społeczna, ale można zrozumieć ekspertów, którzy się nią brzydzą, jeśli nawet nie mogą jej lekceważyć.

Rzecz komplikuje się jeszcze, gdy zdania ekspertów są podzielone, tak jak to było w wypadku Lindemanna i Tizarda.

Cóż mają począć politycy w takiej sytuacji? Nieraz losowanie wydawałoby się całkiem racjonalną metodą rozstrzygnięcia sporu. Do tego jednak jeszcze nie doszło, aby na głębinowych posiedzeniach grano w orła i reszkę. Gdy eksperci nie są między sobą zgodni — politycy dokonują w końcu wyboru między ekspertami a nie między ich werdyktami. Niewątpliwie jest w tym jakiś element losowania. Czy życie byłoby grą, gdyby wykluczyć zeń losowanie, przypadek? Gra realizuje się właśnie w jakiejś dialektyce racjonalności i przypadku. Po rozdaniu kart, którym rządzi przypadek, następuje licytacja i rozgrywka. O tym czy dany ekspert — kandydat na eksperta — zdobędzie władzę, decydują niekiedy wrodzone atuty, przypadkowe, niezaplanowane umiejętności i talenty: dar wzbudzania zaufania, ujmująca lub charakterystyczna powierzchowność, stosunki rodzinne, towarzyskie i koleżeńskie. Oczywiście nie wystarczy je mieć. Trzeba jeszcze umieć je wyzyskać, podobnie jak rzeczywiste kwalifikacje i znajomość zagadnień, o które chodzi w danym wypadku.

Struktura politycznych głębin może wyglądać rozmaicie. Różne jej formy w różnym stopniu sprzyjają nieuzasadnionym obiektywnie wyborom i decyzjom. W Anglii, zdaniem Snowa, formy te koegzystują ze sobą, raz po raz ta czy inna uzyskuje chwilową przewagę. Najbardziej niebezpieczna i niedemokratyczna jest polityka dworska. Niestety taką właśnie, przynajmniej na odcinku naukowym, była polityka Churchilla. Istotą jej jest dobór ekspertów pozbawiony obiektywnych kryteriów. W końcu dochodzi do tego, że eksperci tylko z nazwy są ekspertami — a jedyną rzeczą, jaką umieją, jest manewrowanie w politycznej dżungli czy salonie. Dobry polityk powinien być ekspertem w dobieraniu ekspertów. Powinien umieć wyławiać ludzi i mądrze gospodarować nimi. To oczywiście truizm, ale oparta na nim reguła nie zawsze bywa przestrzegana. Bezwzględne zaufanie do jednego eksperta czy grupy ekspertów we wszystkich sprawach jest sprzeczne z zasadą dobrej gospodarki. Lindemann był dobrym naukowcem, może mógłby stać się dobrym ekspertem, gdyby nie fakt, że właśnie politycy uznali go za wszechwiedzącego profesora. Jako uniwersalny arbiter Lindemann musiał popełniać błędy. Zdarzają się ludzie genialni. Leonardo długo funkcjonował jako ekspert do wszystkiego. To było jednak zjawisko wyjątkowe — i może w ogóle szkoda było Leonarda na eksperta. Na ogół ludzie o takich możliwościach rzadko bywają delegowani w polityczne głębiny, a już z pewnością ultra rzadko i tylko zmuszeni przez tragiczne okoliczności zgodzą się wykonywać dworskie ukłony.

A więc, w interesie społeczeństwa i samych uczonych, politycy winni popierać zdrowy pluralizm w świecie ekspertów. Nie chodzi o zbędne mnożenie funkcjonariuszy i komitetów — lecz o to, aby możliwie wszystkie tendencje, kierunki i typy rozwiązań były reprezentowane,

Aby jak najwięcej spośród nich wypróbować w praktyce, zanim zapadną decyzje w skali masowej. Sprawdziany praktyczne mogą do pewnego stopnia zastąpić losowanie. Nie jest pewne czy naprawdę kosztują więcej niż polityka dworska.

Pluralizm organizuje się zdaniem Snowa najlepiej poprzez tworzenie komitetów, w których eksperci na codzień współpracują z politykami, administratorami agend rządowych. Dobry komitet może zdziałać bardzo dużo, jeśli, jak komitet Tizarda, ma właściwy skład i właściwe zadanie.

Oto jak wyobraża sobie Snow idealny komitet: 1. Nie powinien być zbyt liczny. Muszą istnieć podstawy do osiągnięcia porozumienia między jego członkami. Nie jest konieczna ani wskazana całkowita jednomyślność — raczej jakaś wspólna orientacja, wzajemne sympatie i szacunek. Dobrze jest, jeśli w skład komitetu wchodzą politycy o zainteresowaniach naukowych i uczeni, którym polityczne negocjacje nie wydają się czymś nudnym i pozbawionym sensu. 2. Nie należy umieszczać komitetu zbyt wysoko w hierarchii urzędowej. To wzbudza zazdrość, izoluje od potencjalnych współpracowników. Trzeba wypośrodkować właściwy punkt — i oczywiście zapewnić powiązania na możliwie najwyższym szczeblu, niwelujące biurokratyczną formalistykę w załatwianiu spraw. Najlepsze są tu osobiste stosunki, one to mogą nadać sprawie konieczny impet. 3. Komitet musi mieć nie tylko głos doradczy. Komitety, które tylko radzą — usychają na skutek czegoś w rodzaju średniowiecznej acedii, czy bardziej z polska — kiszą się we własnym sosie. Członkowie komitetów powinni działać także w terenie, dla zdrowia i dla dobra sprawy. Im większy i bardziej bezpośredni jest wpływ komitetu na realizację tego co doradził, tym większy będzie jego dynamizm także w pracach koncepcyjnych, tym bardziej warto płacić pensje jego członkom. 4. To wszystko nie zapewnia jeszcze powodzenia: najwyraźniej decyduje o nim charakter zadania, jakie komitet ma wykonać. Nie można spodziewać się wiele po komitecie, gdy jego celem jest ustalenie programu uszczęśliwiania ludzkości na najbliższe lat pięćdziesiąt. Problem, wokół którego mają się skupić prace komitetu musi być raczej wąski, naprawdę konkretny, niezbyt kompleksowy, istotnie naglący — i możliwy do rozstrzygnięcia przy zastosowaniu środków w szerokim sensie „technicznych".

Najłatwiej tak ująć i sprecyzować problemy z zakresu wojskowości i medycyny. Na tych też odcinkach najwięcej zdziałały dotąd różne komitety. O wiele trudniej ustawić podobnie zagadnienia ekonomiczne czy społeczne. W tych dziedzinach wszystko jest tak powiązane, że trudno wykroić dla poszczególnych komitetów właściwe pola działania. Trudno też zapewnić im konieczną autonomię i możliwości wykonawcze. W tych sprawach nie bardzo można przenosić w praktykę rządzenia nawyki laboratoryjne, z natury rzeczy brak tu warunków do swobodnego eksperymentowania. Na każdym kroku trzeba się liczyć z bardzo różno-

rodnymi i nieobliczalnymi elementami procesu rządzenia. Tu najbardziej aktualną staje się więc polityka interwencji i infiltracji, uzupełniająca zresztą zawsze działalność komitetową, jeśli ta nie ma polegać tylko na wydawaniu opinii.

Mniemanie, że w strukturze biurokratycznej wystarczy zawładnąć szczytami, aby skutecznie rządzić — jest zdaniem Snowa zupełnie fałszywe. Opiera się ono na obserwacji drobno kapitalistycznych przedsiębiorstw, które w świecie współczesnym nie odgrywają większej roli. Tam istotnie wola szefa-właściciela była wszystkim. Obecnie w wielkich organizacjach, nieraz o międzynarodowym zasięgu, „biurokratyczne doły", funkcjonariusze średniego szczebla mają wielkie możliwości stosowania, jeśli nie czynnego, to przynajmniej biernego, lecz skutecznego oporu. Od nich (od ich własnego osądu czy kaprysu, od zainteresowania i dobrej woli) naprawdę zależy, czy instrukcje i zalecenia płynące z góry zostaną potraktowane poważnie, czy będą realizowane z koniecznym naddatkiem własnej inicjatywy, czy też utoną w szufladach lub okażą się „w praktyce niewykonalne". Decydujące drobiazgi na ogół nie mogą być efektywnie kontrolowane, a ich zaniedbanie nie często pociąga za sobą groźne sankcje. Dlatego też zdaniem Snowa wybitni eksperci powinni mieć bezpośredni kontakt z realizatorami swych projektów. Tizard nie tylko konferował z fizykami, technologami i ministrami. Instruował też osobiście oficerów i żołnierzy, którzy mieli obsługiwać radarowe stacje i rozmawiał z robotnikami spawającymi anteny. Nie tylko tłumaczył zasady działania nowych urządzeń — wpajał też wiarę w sensowność całej imprezy. To ważne. Ale ważne jest też, że poprzez te kontakty sam wzbogacał swoje widzenie sprawy, uczył się dostrzegać jej szerszy praktyczny kontekst, szczegółowe powiązania z wielkim widowiskiem, którego stanowiła element.

Akcje w terenie i w ogóle współpraca z politykami stawia ekspertom jeszcze jedno wymaganie: muszą mieć jasny i p o z y t y w n y program działania. Kampanie propagandowe dają rezultaty — kampanie protestacyjne na ogół ich nie dają. Tizard wylansował skutecznie radar. Nie udało mu się jednak zapobiec źle pomyślanej akcji bombowej Lindemanna, bo nie miał co jej przeciwstawić. Najłatwiej odebrać dziecku zabawkę wkładając mu w ręce inną. Niewątpliwie te słowa brzmią trochę dziwnie w zestawieniu z bombami i specjalistami najwyższej klasy. Nie przestają jednak być prawdziwe.

Każdy prawie ekspert ma w sobie coś z dziecka: są to cechy w pewnej mierze dodatnie, ale niebezpieczne. Trzeba się z nimi liczyć i u siebie i u innych. Muszą je brać pod uwagę politycy układając swą współpracę z naukowcami a zwłaszcza z technikami. Na czym to uczone czy też techniczne dziecięctwo polega? Podstawowym elementem jest pewien jakby egocentryzm. Mało kto z ekspertów widzi problematykę

swej dziedziny badań jako całość, nie mówiąc już o dziedzinach pokrewnych czy pośrednio tylko z nią związanych. Specjaliści muszą posiadać zdolność koncentracji. Muszą umieć skupić się na tym, co do nich należy. Często się jednak zdarza, że w tym skupieniu tracą umiar. I tak pomału ta rzecz czy sprawa, którą się zajmują, staje się dla nich środkiem świata — jak dla dziecka forteca z piasku. Szczególnie technicy zwykle uważają swój ukochany *gadget* za jedyne i skuteczne lekarstwo na wszystkie bolączki świata [3]. To oni szerzą naiwną wiarę, że jeden z krajów uczestniczących w technicznym wyścigu może go definitywnie wygrać przez jakiś niespodziewany epokowy wynalazek, którego druga strona nie potrafi powtórzyć. Tak łudzono się w sprawie odrzutowców, w sprawie broni nuklearnej... Politycy powinni przeciwstawiać się temu błędnemu przekonaniu, dla nich bowiem całościowy ogląd spraw jest, lub przynajmniej powinien być czymś naturalnym. O przewadze decydują nie takie czy inne gadgety — lecz ogólny poziom techniczny, a także sprawna organizacja. Łatwo o tym w praktyce zapomnieć, bo są to zjawiska i stany rzeczy uchwytne dopiero pośrednio. Gadgety może podziwiać nawet małe dziecko — a organizację pracy i detale znamionujące techniczną perfekcję — trzeba umieć ocenić. Efekty propagandowe rocznika statystycznego zawsze będą znacznie słabsze od tych, jakie można osiągnąć poprzez wycieczkę na poligon rakietowy, choćby bardzo słabo wyposażony. Snow podkreśla znaczenie fizycznej obecności, bliskości przedmiotu, w którym pokłada się osobiste czy społeczne nadzieje. Zachodzi tu jakiś swoisty fetyszyzm naukowo-techniczny. Żaden fetyszyzm nie jest przejawem dojrzałości intelektualnej czy moralnej. W imię naukowego obiektywizmu Snow przeciwstawia się kultowi gadgetów.

Politycy, zwłaszcza na stanowiskach urzędowych, też mają swoje wypaczenia zawodowe. W realizacji demokratycznego stylu współpracy z ekspertami najbardziej przeszkadza im upodobanie do tajemniczości. Ono to, nieraz zupełnie bez racji, zamyka w politycznych głębinach dyskusje i decyzje, które jak najbardziej powinny być podane do ogólnej wiadomości, powinny wypłynąć na powierzchnię. Tajemniczość (czy też jej fikcja) sprzyja bezkrytycznej hodowli gadgetów, zaciera właściwy obraz sytuacji, nieraz domagającej się zupełnie innych, bardziej radykalnych posunięć o szerszym zasięgu. Na dłuższą metę tajemniczość nie sprzyja ani postępowi nauki i techniki ani dobrym obyczajom politycznym. Najczęściej prowadzi ona do tryumfu polityki dworskiej i do nieodpowiedzialnej decyzji. Do takich to wniosków do-

---

[3] Małe wyjaśnienie: *gadget* (słowo nie do przetłumaczenia) to może być wszystko — od chytrej zapalniczki do sputnika. Wynalazek staje się gadgetem gdy traci funkcjonalne uzasadnienie, choćby zachowywał jego pozory, gdy nie służy potrzebom człowieka lecz jego ambicji. Według Snowa każda rzecz może więc być lub nie być gadgetem zależnie od tego, jaki jest nasz stosunek do niej.

prowadziła Snowa jego wieloletnia współpraca z brytyjskimi sferami rządowymi. W aurze tajemnicy współpraca polityków i ekspertów nie może układać się dobrze, a szczególnie poszkodowane są te odcinki życia społecznego, które potrzebują jak najszerszej współpracy bardzo wielu ekspertów i najbardziej wnikliwej kontroli ze strony instytucji wyrażających opinię publiczną — a może raczej nie opinię (to twór zbyt wiotki) lecz przekonania i kategoryczne żądania ludzi, z których mandatu politycy są upoważnieni do rządzenia. Chodzi tu o poszukiwania i posunięcia modelowe, o formowanie struktury społeczeństwa. Wiedzieć ku czemu zmierzamy. Mądrze chcieć tego albo nie chcieć. Do tego mają prawo wszyscy ludzie, nie tylko eksperci, choć oczywiście także i oni.

Ostatecznie powraca więc nieśmiertelny temat humanizacji techników (ekspertów) i jakiejś „technizacji" czy naukowego dokształcania polityków (a wszyscy przecież jesteśmy politykami, bo teoretycznie przynajmniej, wszyscy mamy udział w rządzeniu).

Scientific spirit, naukowy styl myślenia, logika, orientacja w zasadach działania urządzeń i mechanizmów, którymi się posługujemy; zrozumienie potrzeby i możliwości przewidywania i eksperymentowania — to wszystko powinno być udziałem każdego człowieka ery ekspertów. A z drugiej strony — wszyscy muszą być wrażliwi na wartości. Nie wolno poddać się pokusie urzeczywistniania możliwości technicznych za wszelką cenę i tylko dlatego, że istnieją. W pewnym momencie, aby dalej pracować, trzeba wiedzieć, czemu będą służyć konstrukcje wyobraźni, gdy przekształcą się w konstrukcje ze stali czy żelbetu.

Trzy wielkie gry składają się według Snowa na życie ludzkie. Nauka i polityka to sprawy ważne. Ale w pełni stajemy się ludźmi dopiero poprzez uczestnictwo w grze trzeciej. W niej uczymy się prawdziwych wymiarów człowieczeństwa. Perspektywy tej gry są więc, wbrew pozorom, najszersze i najwyższą jest ona sztuką.

Halina Bortnowska

WŚRÓD KSIĄŻEK:

CHRZEŚCIJAŃSTWO — NAUKA — TECHNIKA

Paul Chauchard, *L'humanisme et la science* („Humanizm i nauka"), Paris 1961, Editions Spes.

Autor przedstawia rodowód i ewolucję humanizmu w perspektywie własnej specjalności, jaką jest biologia i neurofizjologia mózgu. Nie widzi on potrzeby konstruowania, niejako od nowa, „humanizmu naukowego" gdyż postęp i modyfikacja postaw i hierarchii wartości,

objętych zwykle tym mianem, leżą jego zdaniem na linii doskonalenia i naukowego uzasadniania humanizmu tradycyjnego. Dr Chauchard jest autorem wielu prac omawiających problematykę „wiary i nauki". W tej książce jednak przedstawia swe zagadnienie wyłącznie z przyrodniczego i kulturalnego punktu widzenia, co nie zmniejsza zresztą jej wartości apologetycznej. Jeden z recenzentów belgijskich określa nawet „Humanizm i naukę" jako „znakomity przykład pre-katechezy".

J. Tempier, M. de Cheveigne, P. Toulat, *Essor technique et vie chrétienne* („Zryw techniczny a życie chrześcijańskie"), Paris 1960, Éditions Ouvrières.

Prace na temat wpływu cywilizacji i mentalności technicznej na postawy religijne są wciąż na Zachodzie bardzo liczne. Po okresie analizy tych elementów współczesności, które wydają się dla wiary niekorzystne, zaczyna się jednak zarysowywać pewna zmiana orientacji: coraz więcej autorów widzi ostatnio w nowej cywilizacji i nawet w pewnym stopniu w samej pragmatycznej, technicznej mentalności nie „groźbę" już, lecz szansę dla religii. Wielu postuluje nawet znacznie poważniejsze niż dotąd traktowanie kształtujących się powoli „liturgii' i „kultów" masowego stylu życia i rozrywki, widząc w nich rodzaj form, w których wyrażać się mogą treści religijne, a nie tylko, jak dotąd, sportowe, socjalne czy handlowe.

Trzy studia zawarte w omawianym zbiorze zaliczyć trzeba niewątpliwie do orientacji optymistycznej. Autorzy widzą „sytuację techniczną" jako określony typ „drogi do Boga": esej pierwszy omawia szansę, jaką stanowi dla chrześcijanina wyzwolenie z szeregu uwarunkowań, materialnych i intelektualnych, drugi podkreśla możliwości pogłębienia i zróżnicowania wspólnoty międzyludzkiej w świecie o zagęszczających się szybko stosunkach społecznych, trzeci poświęcony jest zjednoczeniu z Bogiem, jako „syntezie i konsekwencji przeżywanej świadomie i twórczo współczesności". Książka określana jest przez zachodnich recenzentów jako „jasna, zwięzła i posiadająca wszystkie walory inteligentnej popularyzacji bardzo złożonego zagadnienia". Dużą zaletę stanowi obszerna bibliografia prac na temat wiary i techniki.

Jean Abele, S. J. *Le christianisme se désintéresse-t-il de la science?* („Czy chrześcijaństwo odwraca się od nauki?"), Paris 1961, Lib. Fayard, Coll. „Je sais, je crois".

Pomimo krytyk i ostrzeżeń obrońców „separacji dyscyplin", coraz więcej specjalistów nauk ścisłych i przyrodniczych zapuszcza się ostatnio na tereny filozofii. J. Abele, który jest wybitnym fizykiem, nie proponuje wprawdzie jakiejś wielkiej, ambitnej syntezy, lecz książka jego jest jedną więcej próbą integracji wizji i ambicji nauki z wizją i na-

dzieją filozofii chrześcijańskiej. Ma ona przede wszystkim charakter świadectwa osobistego: autor przeżywa głęboko swą misję naukowca jako misję objętą i uświęconą przez chrześcijaństwo, w którego świetle poznanie świata jest nie tylko „opanowaniem go i zużytkowaniem" przez człowieka, ale także kontemplacją mądrości Stwórcy. Wolność nauki, tak pojętej i tak przeżywanej, jest naturalnie sprawą nie budzącą wątpliwości. Wątpliwość co do swobody badań, zdaniem autora, powstaje tylko wtedy, gdy przestają one właściwie być naprawdę „swobodne"; kiedy wąsko pojęta empiria i wąsko pojęty pragmatyzm stają się rodzajem idola, a wszelka refleksja metafizyczna rodzajem niedopuszczalnego „odchylenia" od mentalności obowiązującej. Wyłączenie hipotezy Boga z naukowej metodologii nie jest równoznaczne z wyłączeniem Jego rzeczywistości ze świadomości i z wyobraźni badacza. Tymczasem nie tylko autorzy ateistyczni, ale czasem nawet chrześcijańscy zdają się sugerować, że obie te rzeczy są równoznaczne, wskutek czego może wydawać się, że chrześcijaństwo ignoruje lub powinno ignorować nauki matematyczno-przyrodnicze.

Perspectives et limites de l'expérimentation sur l'homme („Możliwości i granice eksperymentowania na człowieku", Praca zbiorowa), Paris 1961, Editions Spes, Coll. Convergences.

Nie tylko prace socjologów, psychologów i humanistów broniących zasadniczych tez personalizmu, ale też każda niemal gazeta codzienna zawiera alarmujące dane, świadczące o tym, jak dalece człowiek zatracać zaczyna w oczach rosnących kadr najrozmaitszych specjalistów swą wartość i godność osoby, stając się anonimowym „przedmiotem" manipulacji i eksperymentów.

Celem omawianego zbioru jest przegląd, klasyfikacja i ocena aktualnych technik „eksperymentowania i manipulowania" pod kątem widzenia ich już widocznych konsekwencji oraz ich nie zawsze dostrzeganych implikacji dla człowieka jako osoby. Autorzy reprezentują najrozmaitsze specjalizacje i sposoby myślenia: Joseph Vialatoux to filozof, Joseph Folliet to znany socjolog i publicysta, dr P. Chauchard jest neurofizjologiem mózgu, Dom Hilaire Diesberg — teologiem, dr C. Kohler — doktorem medycyny. Książka zawiera także wybór tekstów Claude Bernarda. Myślą przewodnią, która wiąże bardzo różnorodne tematycznie i formalnie eseje w jedną całość, jest wspólna teza, że autentyczny i rzetelny obiektywizm naukowy nie jest niewspółmierny, nawet w dziedzinie tak pozornie bezosobistej jak eksperyment, z troską o godność i wrażliwość ludzką.

F. Varillon, S. J. *Élements de doctrine chrétienne* („Elementy doktryny chrześcijańskiej"), Paris 1960, Editions de L'Épi.

Bardzo wielu autorów sądzi, że jednym z kluczowych problemów misji apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła jest dziś znalezienie wspól-

nego języka z człowiekiem współczesnym, „uchwycenie długości fal współczesnej mentalności" — jak mówią Francuzi. Za słusznością tego poglądu przemawia fakt ogromnej poczytności książek na temat „wiary i moralności", jeśli tylko owa wiara i moralność są przedstawione w sposób współbrzmiący z myśleniem ludzi dzisiejszych.

Jednym z licznych dzisiaj przykładów udanego (pod względem właśnie „długości fal") obrazu chrześcijaństwa jest książka ojca Varillon, która zaliczona została do pięćdziesięciu „najlepszych książek katolickich 1960 roku". Autor, filozof i humanista, miał zresztą wszelkie dane, by napisać książkę o katolicyzmie „dla zwykłych, dzisiejszych ludzi": przez piętnaście lat współpracował aktywnie z ACJF (Action Catholique de la Jeunesse Française) jako kapelan, a z czasem jako jeden z kapelanów generalnych. Posiada też niewątpliwie nerw publicystyczny: pisuje często w „Anneau d'Or", w „Études", w „Chronique Sociale".

„Daremne byłyby próby uchwycenia sensu którejkolwiek z tajemnic wiary drogą inną niż droga miłości" — taki jest ogólny duch wykładu katolicyzmu w ujęciu ojca Varillon. Jego założeniem metodologicznym jest to, aby nie oddzielać mistyki od doktryny, nie izolować Wcielonego Boga od historii ludzkiej, której nadaje On sens i wymiar religijny, lecz by ukazać chrześcijaństwo tak jak apostołowie: jako konkretną i zobowiązującą syntezę Tajemnicy Boga.

Większość recenzentów przyznaje, że zamierzenie to się powiodło. Oto na przykład opinia znanego miesięcznika dominikanów francuskich, „La Vie Spirituelle": „Książka ukazuje samą istotę chrześcijaństwa: sens, jaki nadaje ono historii ludzkiej, powołanie osobiste, jakim jest dla każdego człowieka, rzeczywistość mistyczną życia tym powołaniem i syntezę doktryny katolickiej... Jest to z pewnością jeden z najlepszych wykładów katolicyzmu, jakim dziś rozporządzamy".

Dodać trzeba, że jest to także wykład „wypróbowany". Większość rozdziałów książki ks. Varillon była już drukowana w formie broszur i skryptów, z których korzystała młodzież studencka, robotnicza i wiejska w ramach kursów i seminariów ACJF. Wydanie książkowe ma zresztą także formę spiętych razem broszur, które można wyjmować — pożyteczny pomysł duszpasterza-praktyka, który niewątpliwie „widział" swe dzieło nie na półkach bibliotek, lecz raczej w teczkach i w kieszeniach księży i świeckich działaczy apostolatu.

Jean Cardonnel, O. P., *Du Bon Dieu au Dieu Vivant* („Od Dobrego Pana Boga do Boga Żywego"), Paris 1960, Editions de L'Épi.

Między „poczciwym" Panem Bogiem od wysłuchiwania próśb oraz zwierzeń z naszej litości dla nas samych, Panem Bogiem, od którego niemal oczekujemy wspólnictwa w naszej marności, a Bogiem Żywym, który przyszedł puścić ogień na ziemię — rozciąga się cały ocean. Ale nie jest on nie do przebycia: jest to bowiem ocean miłości. Miłość

jednak, jak to wykazuje nie oszczędzający swych czytelników ojciec Cardonnel, musi być konsekwentna i odważna. „Przyjmuje się łaskawie „dobrego Pana Boga", poczciwego, pobłażliwego dla świata, dobrocią i pobłażliwością, które mają coś ze świeckiego kumoterstwa. Przyjmuje się Pana Boga wulgarnego, na obraz i podobieństwo naszych apetytów, naszych tchórzliwych instynktów samozachowawczych, ale odmawia się nawet dopuszczenia do świadomości istnienia Boga Żywego, Boga, który kocha, który szanuje nieubłaganą miłością, bezkompromisowym szacunkiem..."

Także w pewnym sensie „nieubłagana" książka ojca Cardonnel jest zbiorem kazań wygłoszonych w roku 1958 w klasztorze dominikanów w Montpellier. Katolicka prasa francuska twierdzi, że jest „nareszcie" zbiorem kazań dla człowieka XX wieku. „Ojciec Cardonnel mówi to, co ma do powiedzenia bezpośrednio, zwięźle i nielitościwie. A to co ma do powiedzenia, jest po prostu ukazaniem tekstów Pisma świętego w pełnym świetle, nieprzyćmionym ustępstwami na rzecz mód, przesądów, wygód, fałszywych tradycji. Książka spełnia to, co obiecuje jej tytuł. Jest wstrząsem, i jest odkryciem »Boga, który wymigiwał się pięknymi słówkami, lecz świadczył miłość — Sobą«" („L'École et la Famille").

Le Mystère („Tajemnica"), *Semaine des Intellectuels Catholiques 1959,* Paris 1960, Editions Pierre Horay.

W wielu środowiskach katolickich oskarża się wciąż naukę, instytucje i nawet całą cywilizację współczesną o „całkowitą zatratę zmysłu tajemnicy", o lekceważenie „elementu sakralnego w życiu i w myśli", o totalną sekularyzację. Autorzy dwudziestu pięciu referatów, które opracowane zostały z okazji „Tygodnia Intelektualistów Katolickich", a następnie ukazały się jako zbiór zatytułowany „Tajemnica", widzą to zagadnienie mniej jednostronnie. „Musimy uznać, że prawdziwy zmysł tajemnicy słabnie i starać się temu zapobiec, pisze kardynał Lercaro. Ale w tym celu musimy między innymi stwierdzić jasno, że zbadane dopiero niedawno, lub niezbadane do dziś dnia strefy stworzonej natury nie są tajemnicą, o którą nam chodzi, i nigdy nie były". Podobnego zdania są wybitni myśliciele francuscy, których prace zawarte są w tym samym zbiorze. D. Dubrale pisze o oczyszczaniu się „strefy dogmatu" z fałszywego „dogmatyzmu ciemnoty". Ks. Beinaert wykazuje, że psychoanaliza „wypiera tajemnicę z rejonów subiektywnych cudowności", ale stawia człowieka oko w oko z samym sednem tajemnicy jego istnienia: „z nieodłączną od bytu, podwójną Nieobecnością". Nieobecność to relacja do niewidzialnego ojca, która leży u korzeni sumienia i „cisza" lub „pytanie" śmierci, które narasta w każdym człowieku. Paul Ricoeur analizuje podwójną funkcję mowy — naukową i duchową — oraz podwójne znaczenie symboli, podkreślając również, że proces częściowej

desakralizacji jest zarazem procesem oczyszczania się właściwej Tajemnicy. É. Gilson, J. Lacroix i H. Chénu piszą o Tajemnicy chrześcijańskiej jako o „dodatkowym świetle, które przedstawiono nieraz błędnie jako zbyteczną lub narzuconą ciemność", H. Agel i St. Fumet analizują element tajemnicy w poezji współczesnej, a G. Marcel i O. Lacombe przedstawiają stosunek tajemnicy do mistyki. „Zbiór ten — pisze recenzent „Lumen Vitae" — wypełnia znakomicie jedną z głównych misji współczesnych myślicieli chrześcijańskich: misję przesiewania tradycyjnej apologetyki przez gęste intelektualne sito".

Charles Moeller, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, Tome IV: *L'ésperance en Dieu notre Père* („Literatura dwudziestego wieku a chrześcijaństwo", tom IV; „Nadzieja w Bogu, naszym Ojcu"), Tournai, 1961, Castermann.

Ks. Charles Moeller, nazywany w Belgii „Niestrudzonym", jest profesorem literatury Uniwersytetu w Louvain, znanym krytykiem oraz kapelanem Akcji Katolickiej Studentów. Celem jego na ogromną skalę zakrojonej pracy (której tom czwarty doczekał się już drugiego wydania) jest ukazanie i oświetlenie zasadniczych problemów religii drogą analizy literatury współczesnej. Jest to właściwie nowy gatunek eseistyki krytycznej i zarazem apologetyki: teologia „odkrywana" jest na nowo przedstawiana czytelnikowi w formie literackiej, a więc bliższej jego odczuwaniu niż precyzyjne lecz suche konstrukcje spekulatywne. W tomie zatytułowanym „Nadzieja w Bogu, naszym Ojcu", ks. Moeller analizuje dzieła następujących pisarzy: Miguel de Unamuno, Fritz Hochwaelder, Charles du Bos, Anna Frank, Charles Péguy, Gabriel Marcel. Krytyka zachodnia pisze ze szczególnym uznaniem o esejach poświęconych Marcelowi i Ch. de Bos, w których ukazany jest jeden z zasadniczych problemów duchowych współczesności: problem równowagi pomiędzy zaangażowaniem w świat a dystansem wobec niego, między akcją a kontemplacją, solidarnością a krytycyzmem.

F. W. Dillistone, *The Novelist and the Passion Story* („Powieściopisarz a historia Męki"), London-New York 1961, Sheed & Ward.

Nie tylko krytycy ale również teologowie chrześcijańscy uświadamiają sobie coraz częściej, że jakkolwiek język, drogi i nawet wnioski artysty bywają inne niż ich własne, to przedmiot zainteresowania jest w swej istocie ten sam: tajemnica jaką jest człowiek, dramat i nadzieja jego losu i jego ostatecznego przeznaczenia. Równolegle więc do rosnącego w ostatnich dziesięcioleciach zainteresowania pisarzy problematyką chrześcijaństwa wzrasta zainteresowanie teologów literaturą. Jak to podkreśla z uznaniem jeden z recenzentów amerykańskich, wzrasta ono szczególnie w USA. „Nasi teologowie odkryli wreszcie, że współczesna

powieść i współczesna poezja, tak jak i współczesna sztuka, odmalowują doświadczenie ludzkie w jego najgłębszym sensie religijnym i to odmalowują je z tak wstrząsającym autentyzmem, że teologia współczesna nie może po prostu ignorować dłużej sztuki, jeśli nie ma stać się obca życiu i bezużyteczna".

Dużym zainteresowaniem, i to (co jest znamienne) także w środowiskach katolickich cieszy się ostatnio książka teologa protestanckiego, F. W. Dillistone, wydana zresztą przez katolicki instytut wydawniczy Sheed & Ward. Autor analizuje motyw męki i jej funkcji odkupienia w powieściach czterech pisarzy współczesnych. Nie są to powieści historyczne i nie zawsze nawet zawierają jakąkolwiek bezpośrednią aluzję do tematu ewangelicznego. Droga przez mękę jest drogą współczesnych ludzi w konkretnych, dzisiejszych sytuacjach, a jej walor ofiary i sugestia odkupicielskiej mocy wyrażone są również w całkowicie współczesnych kategoriach. Autorowi nie chodzi więc o to, by wykazać zbieżność pewnych poglądów z doktryną chrześcijańską, czy nawet symbolikę pewnych sytuacji, lecz o to przede wszystkim, by podkreślić, że „sam problem, zasadniczy problem chrześcijaństwa: odkupienie przez mękę" jest żywy i obecny w literaturze naszych dni, i to nie tylko w tej, która mieni się katolicką. Jest więc logiczne, że analizuje on w swej książce Mauriaca obok Faulknera a Nikos Kazantzakis sąsiaduje tu z Melville. F. W. Dillistone nie jest odosobniony w swym kierunku interpretacji. Podobny nieco problem widzi na przykład Thomas Merton u Pasternaka (*Disputed Questions*), a wielu psychologów amerykańskich, zajmujących się rozszyfrowaniem „symboliki dzieła sztuki" zdaje się te intuicje potwierdzać.

Thomas Zamarriego, S. J. *Tipologia sacerdotal en la novela contemporánea*, Madrid 1960, Razon y Fe.

Autor, którego specjalnością jest „psychologia apostolatu" przedstawia wnikliwe i wszechstronne studium „typów księży", jacy występują w książkach Bernanosa, Mauriaca i Gironella. Celem książki nie jest ocena z punktu widzenia krytyka literatury, lecz raczej dopracowanie się pewnych praktycznych wniosków dla duszpasterstwa. Ks. Zamarriego podkreśla z niepokojem fakt, że bez względu na to jak jest oceniany, ksiądz w oczach współczesnego świata jest najczęściej niepojętą zagadką. Może to mieć wpływ pozytywny jeśli „zagadka" owa jest czymś w rodzaju „żywego znaku niepokoju". Często jednak bywa ona tylko „znakiem obcości". Drugi ważny wniosek, na który autor hiszpański kładzie duży nacisk w całej swej pracy, to teza, że „świat nadprzyrodzony musi być dziś «udowadniany» i odkrywany przede wszystkim poprzez ludzkość konsekrowanego człowieka".

mg

PRASA ZACHODNIA O ENCYKLICE „MATER ET MAGISTRA"

Nowa encyklika społeczna została ogłoszona 15 lipca 1961 roku. Już jej zapowiedź wzbudziła zainteresowanie i szereg komentarzy na całym świecie. Toteż po publikacji tego dokumentu od razu posypały się liczne omówienia encykliki w prasie katolickiej i niekatolickiej. Ubiegłe pół roku przyniosło znaczną ilość artykułów na ten temat, z których kilka pokrótce omówimy.

Oczywiście przeważają tu pierwsze wrażenia — encyklika „Mater et Magistra" jest dokumentem zbyt poważnym, by można ją było skwitować kilku komentarzami. Piszący o niej zdają sobie na ogół sprawę z tego, że musi się ona stać tematem poważnych i dogłębnych studiów i wyrażając jakiekolwiek opinie zastrzegają się w tym względzie. Niemniej z rozmaitych rozłożeń akcentów przy podawaniu jej treści można już wywnioskować, które tezy encykliki staną się osiami dyskusji wywołującymi najżywsze komentarze, kontrowersje i spory. Z drugiej strony — encyklika „Mater et Magistra" staje się barometrem świadczącym o rozmaitym stosunku poszczególnych ludzi, pism i środowisk do nowych tez katolickiej doktryny społecznej.

*

Paryski *Le Monde* poświęcił encyklice dłuższy artykuł bezpośrednio po jej ogłoszeniu, bo w numerze z dnia 16—17 VII ub. r. Artykuł ma charakter raczej informujący, zawiera jednak ciekawą charakterystykę omawianej encykliki. Autor, dostrzegając w niej „wiele cech nowych i wartych uwagi", podkreśla przede wszystkim ton wypowiedzi papieża. Encyklikę charakteryzuje pozytywny tok wykładu. Jan XXIII rozwija doktrynę Kościoła „beztrosko" i życzliwie, nie wchodząc w dysputy z ideologiami. Wiąże się to z brakiem aluzji do błędnych teorii — encyklika nie zawiera żadnych gromów, ani potępień. Dzięki temu ma ona charakter optymistyczny i znacznie mniej doktrynalny niż poprzednie encykliki społeczne. Charakterystyczną cechą jest tutaj troska o większą skuteczność praktyczną, o poprawienie konkretnej, istniejącej sytuacji, a nie o tworzenie jeszcze jednej, dogmatycznej teorii. Wyraźnym tego przejawem jest kilkakrotne zalecenie realistycznej metody, którą posługuje się obecnie akcja katolicka: *voir — juger — agir*: widzieć — osądzać — działać. Przechodząc do omówienia poszczególnych sądów i tez wyrażonych w encyklice, autor zwraca uwagę na akceptację roli państwa, bez którego interwencji grozi (szczególnie w dzisiejszych warunkach technicznych) „niepokojący nieporządek". Papież nie potępia również zjawiska uspołecznienia, twierdząc, że „ze swej natury uspo-

łecznienie nie zawiera poważnego niebezpieczeństwa dławienia poszczególnych jednostek, czy grup". Niemniej stwierdza encyklika ponownie prawo do własności. Autor artykułu zwraca jednak uwagę na inne niż dotychczas rozłożenie akcentów: przy omawianiu prawa do własności podkreśla papież przede wszystkim problemy podziału (*diffusion*) własności pomiędzy wszystkie klasy społeczne, w równym stopniu do niej uprawnione, a także zagadnienie społecznej funkcji własności prywatnej. Jednocześnie papież wyraża pogląd o „słuszności publicznej własności środków produkcji".

Obok nowych sformułowań w tych tradycyjnie już poruszanych przez encykliki społecznych kwestiach, „Mater et Magistra" zajmuje się również zagadnieniami dotąd przez dokumenty papieskie nie naświetlanymi. *Le Monde* wymienia tu problem rozwoju rolnictwa i nadrobienia jego opóźnień w stosunku do przemysłu, oraz bardzo mocno postawioną sprawę krajów słabo rozwiniętych. Jan XXIII podkreśla niewystarczalność doraźnych pomocy, które przedłużają stan tymczasowości i dają w wyniku nowy typ kolonizacji.

Encyklika zajmuje się również sprawą współpracy katolików i niekatolików w dziedzinie gospodarczo-społecznej, żądając ducha bezinteresowności, zrozumienia i lojalności w dziełach dobrych.

W podsumowaniu *Le Monde* zwraca uwagę na widoczną w encyklice intencję otwarcia dróg realistycznego działania w bardzo różnych sytuacjach współczesnego świata.

Katolicki dziennik francuski *La Croix* w jednym z numerów sierpniowych nazywa encyklikę „traktatem o społeczeństwie personalistycznym i wspólnotowym" (*societé personaliste et communautaire*). Personalizm encykliki widzi *La Croix* szczególnie w potwierdzeniu prawa własności i w podkreśleniu praw osoby ludzkiej w stosunku do społeczeństwa. Ustęp o uspołecznieniu jest zinterpretowany inaczej niż w *Le Monde* — uspołecznienie jest mianowicie dopuszczalne pod warunkiem, by nie było „mechaniczne". W przeciwieństwie do *Le Monde* — *La Croix* akcentuje tutaj i w innych wypadkach elementy tradycyjnego korporacjonizmu i raczej obronę własności prywatnej, niż żądanie jej dystrybuji, czy też — w niektórych wypadkach — „niepokojącego nieporządku" uspołecznienia.

Organ Komunistycznej Partii Francji *Humanité* zarzuca encyklice usprawiedliwianie inicjatywy prywatnej i sojuszu pracy z kapitałem. Zdaniem *Humanité* papież popiera etatyzm *i* uspołecznienie, by zapewnić obronę własności prywatnej przez państwo. Idea dystrybucji własności nazwana jest natomiast starym oszustwem według schematu: obietnice robotnikom, zyski właścicielom.

Z innych artykułów, które ukazały się we Francji, warto wymienić wywiad *Le Monde* z p. Descamps z Katolickiej Centrali Związków Zawodowych. Działacz związkowy zwrócił uwagę na szczególnie cenne

precyzje co do uspołecznienia, które w ujęciu encykliki nie jest złe, a jedynie nie powinno być mechaniczne. To, co niektórzy nazywają ogólnikowością encykliki, uważa Descamps za wielką jej zaletę, pozwalającą rozwinąć szeroką inicjatywę laikatu, który pragnie dziś możliwości samodzielnego zaangażowania. W tym samym duchu utrzymane są zachęty do konkretnej działalności praktycznej i dyrektywy współpracy z niekatolikami w kierunku najbardziej ludzkich rozwiązań.

The Observer omawia encyklikę „Mater et Magistra" głównie pod kątem możliwości działania, jakie otwiera przed katolikami włoskimi. Podobnie jak *Le Monde*, niezależny tygodnik angielski zestawia obecną encyklikę z „Rerum Novarum" i „Quadragesimo Anno". Pierwsza z nich stanowiła próbę zahamowania rozwoju idei socjalistycznych, druga — próbę obrony przed nimi. „Mater et Magistra" natomiast akceptuje istniejącą sytuację i wyznacza katolikom tylko pewne orientacje moralne. Zdaniem *Observera* — orientacje te są w dużej części bezsporne także z punktu widzenia neutralnego, np. chronienie i podkreślanie praw naturalnych osoby ludzkiej. W dalszym ciągu publicysta angielski charakteryzuje ton encykliki, jako „mniej dogmatyczny i władczy" niż spotykany poprzednio. Dostrzega również zmianę akcentu w potwierdzeniu prawa do własności. Encyklika wymienia mianowicie okoliczności, w których owa własność powinna być dzielona, lub podlegać kontroli publicznej. Okoliczności te normowane są przez względy ludzkiej sprawiedliwości, nie zaś przez „prawa" takie, jak prawo silnych, prawo do własności, czy prawo popytu i podaży. Z tym podkreślaniem wyższości zwykłej sprawiedliwości ludzkiej nad dogmatycznie pojętym prawem do własności wiąże się postulat, by pomagać krajom słabo rozwiniętym bez względu na zyski ekonomiczne czy interesy polityczne, a nawet wyraźnie z wykluczeniem tych interesów.

*

Dyskusja o encyklice „Mater et Magistra" rozwinęła się także w USA. Ma ona jednak tam profil odmienny od europejskiego i rzuca światło na specyficzne stosunki wśród katolików amerykańskich.

Postępowe społecznie pismo katolickie *The Commonweal* rozpoczyna artykuł o encyklice krótką charakterystyką Ojca Świętego, w której podkreśla prostotę, szeroko pojęty humanizm i odwagę posunięć papieża. Przechodząc do omawiania samej encykliki, autor artykułu zwraca uwagę, że jest ona najdłuższą w historii encyklik i że choćby z tego względu zawiera materiał do wieloletnich studiów. Następnie komentator streszcza główne postulaty encykliki „Mater et Magistra", podkreślając dwa punkty nowe: sprawę rolnictwa i sprawę pomocy krajom zacofanym. W zakończeniu autor wskazuje na powszechnie uznany fakt, że papież w encyklice nie wypowiada się nigdzie tonem, który mógłby

sugerować orzeczenia *ex cathedra* i że nie konstruuje żadnej „katolickiej linii partyjnej", zostawiając katolikom na całym świecie szerokie pole dla samodzielnej inicjatywy w myśl podanych orientacji i zasadniczych dyrektyw. *The Commonweal* wiąże tę cechę wypowiedzi papieskiej z poczuciem realizmu i troską o praktyczną skuteczność, widoczną w encyklice.

Inaczej traktuje tę sprawę konserwatywny i niekatolicki dziennik. *National Review*. W tonie, jakim omawia on encyklikę, uderza chęć pozbawienia jej wagi oficjalnej. Nie mówi się nigdzie o tym, że jest to encyklika papieska. „Mater et Magistra" określona jest po prostu jako długi i mętny dokument opublikowany w zeszłym tygodniu przez Watykan z okazji siedemdziesiątej rocznicy słynnej encykliki Leona XIII — «Rerum Novarum». Trudno chyba było by znaleźć jakikolwiek inny prasowy komentarz „Mater et Magistra", który ani nie określa jej jako encykliki papieskiej, ani nawet nie wymienia jej autora.

Co do oceny merytorycznej encykliki, zdaniem *National Review* w dokumencie tym razi wielki hałas na temat drugorzędnych spraw przy jednoczesnym pominięciu zasadniczych konfliktów czasów obecnych.

Komentując tę opinię *The Commonweal* z dnia 25 sierpnia 1961 r. tak wyjaśnia niechęć konserwatywnego dziennika do encykliki: „— Dlaczego? Bo papież, jak się okazuje, jest nie dość antykomunistyczny, i nie dość pro-kapitalistyczny, jak na potrzeby *National Review*". W dalszym ciągu komentator *National Review* krytykuje rozłożenie akcentów „Mater et Magistra" i złośliwie mówi o „kwiecistych ustępach, akcentujących duchową stronę człowieka". Wreszcie — w wyniku swych rozważań — stawia pod znakiem zapytania moc obowiązującą nowej encykliki, przytaczając krążący podobno w konserwatywnych sferach USA dowcip, polegający na trawestacji słów tytułowych encykliki: „Mater — si, Magistra — no".

Wystąpienie to zyskało wielki rozgłos w Ameryce; obok cytowanego już pisma *The Commonweal* odpowiedź redaktorowi *National Review* zamieścił także prowadzony przez jezuitów tygodnik *America*. Przypominając, że w myśl nauki katolickiej encykliki papieskie miały, mają i zawsze — ze swej natury — mieć będą powagę autorytetu papieskiego, autor artykułu ostro występuje przeciwko redaktorowi *National Review*. Odsłania on przy tym istotne motywy stanowiska konserwatywnego. Stwierdzając, że katolicka doktryna społeczna w nowym ujęciu Jana XXIII nie może stać się argumentem w rękach kapitalizmu i liberalizmu ekonomicznego, że nie angażuje się w obecne rozgrywki polityczne i że zamiast tego wskazuje drogę wyjścia we wspólnym wysiłku ludzi dobrej woli — redaktor *National Review* odmawia encyklice mocy dokumentu papieskiego i chce ją traktować jako rzecz błahą i niegodną uwagi. Komentator nazywa ten pogląd, zmierzający do ograniczenia roli

przywódców religijnych do nieokreślonych i ogólnikowych kazań na temat dziesięciorga przykazań oraz „prawdy i dobra" — niezmiernie symptomatycznym dla swoistego neosekularyzmu naszych dni.

*

Wspomniane powyżej artykuły stanowią maleńką tylko część szerokiej dyskusji światowej nad encykliką „Mater et Magistra". Zainteresowanie trwa. Obok dyskusji przejawem jego są rozpoczęte już przez socjologów, ekonomistów i ekspertów pokrewnych im dziedzin studia nad tym nowym wykładem katolickiej doktryny społecznej. Nie czas jeszcze wyrokować o istotnej wadze i wartości encykliki. Jedno w przytoczonej dyskusji wydaje się być charakterystyczne: encyklika dużo lepiej pasuje do faktów, konkretów, do realnego stanu rzeczy, aniżeli do zastanych schematów ideologicznych — jak to widzimy z przebiegu dyskusji amerykańskiej. A to wygląda pocieszająco i rokuje nadzieje na przyszłość.

B. C.

NOWOŚCI Z DZIEDZINY PSYCHOLOGII

Ostatnie lata przyniosły wiele nowości psychologicznych w Polsce. Niemal nie widać wśród nich tych kierunków, które w psychologicznej literaturze świata stanowią część coraz większą — nazywanych u nas mylnie: psychoanalizą. Chodzi mi po prostu o psychologię głębi. Nazwą tą obejmuje się dziś dość powszechnie te wszystkie kierunki, które za podstawę przyjmują fakt istnienia nieświadomego życia psychicznego, możliwość tłumienia przykrych przeżyć, oraz wpływ tych przeżyć stłumionych (tj. działających w podświadomości) na aktualny stan psychiczny; i wreszcie możliwość przenoszenia przeżyć stłumionych z jednego obiektu na drugi. Ilość szkół psychologii głębi od czasu odkrycia Freuda wzrosła tak dalece, a i zakres jej tak się w ciągu sześćdziesięciu kilku lat rozszerzył, że nie tylko mówi się o psychologii głębi jako o oddzielnej nauce, ale proponuje się nawet utworzenie kilkuletniego studium, czy nawet wyższej szkoły psychologii głębi.

Do jakiego stopnia popularny jest u nas ów mylny pogląd, iż freudyzm, psychoanaliza, psychologia głębi (i jej kierunki) są tylko różnymi nazwami tej samej treści — niech świadczy tytuł zupełnie dobrze opracowanej przez W. Jedlickiego broszury na temat jednego tylko — i to niekoniecznie najważniejszego — opracowanego przez Karen Horney kierunku psychologii głębi: „co sądzić o freudyzmie i psychoanalizie?"

Jak jednakże sprawa psychologii głębi wygląda w oświetleniu innych autorów? Już na wstępie trzeba uczynić jedno zastrzeżenie: nieco inaczej stawia się te sprawy w kręgu europejskim — ściślej w niemieckim kręgu językowym (Szwajcaria, Austria, no i Niemcy również), a inaczej — w kręgu języka angielskiego, właściwie w Stanach Zjednoczonych A. Płn. Krąg pierwszy — ma swoje centrum (chyba raczej centra) w Szwajcarii. Tam bowiem żyją i działają co wybitniejsi przedstawiciele ważniejszych kierunków psychologii głębi. Stamtąd pochodził Hermann Rorschach — twórca pierwszej metody głębinowej (tzw. projekcyjnej), tam się osiedlił i tam zmarł C. G. Jung, tam mieszkają: Lipot Szondi, R. Heiss, J. Jacobi, H. Silberer, A. Maeder, K. Binswanger, R. Kuhn i wielu innych wybitnych przedstawicieli rozmaitych kierunków psychologii głębi.

Specjalną rolę przypisałbym prof. dr Robertowi Heissowi — który wystąpił przed kilku laty z nadzwyczaj ciekawą książką: *Allgemeine Tiefenpsychologie. Methoden, Probleme und Ergebnisse.* Jest to bowiem jedna z nielicznych a wyjątkowo pełna przy tym, próba ujęcia zagadnień, podstaw i metod psychologii głębi. Psychoanaliza Freuda i jego pierwszych następców była w głównej mierze próbą praktycznego wyjaśnienia niektórych zaburzeń psychicznych, a następnie próbą równie praktycznego leczenia tych zaburzeń. Później nieco stała się źródłem pomysłów określania osobowości, ba, podstawą budowy większości testów i metod charakterologicznych. I jakkolwiek każde z wyjaśnień i nieomal każdy test miały „teoretyczną podbudowę", jednakże podbudowa ta zwykle miała charakter cząstkowy, ujmowała tylko część zagadnień, i dopiero ostatnio — dosłownie w ostatnim dziesięcioleciu — pojawiły się pierwsze próby całościowego ujęcia psychologii głębi.

Wspomniana książka prof. dr Heissa — jest chyba pierwszą próbą systematycznego zestawienia wszystkich nieomal ważniejszych prądów psychologii głębi i wszystkich ważniejszych zagadnień. Autor broni się przy tym przed tradycyjnym przeciwstawianiem psychologii głębi i tzw. psychologii ogólnej, traktując tę pierwszą jako część składową drugiej, o ściśle określonym miejscu i wartości.

Analiza różnych ujęć terminu „podświadomość" wraz z wariantami: „nieświadomość", „pozaświadomość", a następnie podświadomość „indywidualna", „rodowa", „kolektywna" służy twierdzeniu, że należy w psychologii uwzględniać zjawiska psychiczne *działające* poza świadomością; każe podkreślać dynamiczność tych zjawisk; i wskazuje na pochodzenie zjawisk podświadomych: pierwotną wspólnotę kulturową, (archetypy Junga), kręgi genotropiczne (Szondi), czy stłumione, przykre przeżycia, głównie dziecięce (Freud).

Zarzut, że skoro zjawiska podświadome są poza świadomością, to nie są dostępne naszemu poznaniu, można odeprzeć opisem stosunkowo najlepiej, właśnie doświadczalnie, poznanych zjawisk, traktowanych jako

przejawy działania nieświadomych sił psychicznych. Są to: zjawiska hipnotyczne, liczne przejawy typu patologicznego, takie jak fobie, nerwice natręctw, freudowska „histeria" czy inne, następnie wszelkie czynności omyłkowe, zjawiska i przeróbki marzeń sennych, czy rzekomo przypadkowe „wybory" np. zawodu itp.

Te wszystkie zjawiska pozwoliły Heissowi na określenie struktury całokształtu osobowości, zwłaszcza jej części głębinowej, przy czym szczególną rolę psychologia głębi przypisuje — tak modnym w świecie nie tylko psychologicznym — afektom, uczuciom, popędom czy potrzebom, oraz ich głębinowym funkcjom i mechanizmom takim, jak identyfikowanie się osobnika z wybranym przez siebie, jako wzór ideałem, czy chwilowym imitowaniem takiego wzoru, lub — typowo dziecięcą — ucieczką w przeciwieństwo przed wzorem narzucanym z zewnątrz. Znaczną część książki zajmują inne jeszcze funkcje podświadomości, broniące „całości" i „swobody" osobnika: tłumienie przykrych przeżyć; silne, zazwyczaj agresywne, reagowanie na jakieś przeszkody w osiągnięciu wyznaczonych sobie celów (frustracja); lub szukanie sobie celów zastępczych, gdy cel pierwotny jest z jakiejś przyczyny niemożliwy do osiągnięcia (kompensacja).

Oczywiście, najłatwiej jest rzutować swoje własne przeżycia i pragnienia czy potrzeby na otoczenie w zabawach, snach, omyłkach i innych zjawiskach — tak też zwykle i czynimy; posłużyła więc ta okoliczność do utworzenie metod testowych — ujawniających badającemu w sposób usystematyzowany ukrytych, nieświadomych przeżyć. Metody te ulatwiają z kolei leczenie i umożliwienie przydatnego społecznie przeżycia i rozładowania tłumionych, a niebezpiecznych potrzeb.

Sprawa leczenia psychicznego — tzw. psychoterapii nie znalazła większego miejsca w tej książce. Szerzej omówiona została w książce pt. *Heilwege der Tiefenpsychologie,* wydanej pod redakcją prof. dr L. Szondiego, a składającej się z opisu sześciu dróg leczniczych psychologii głębi, opracowanych — każda z tych dróg oddzielnie — przez wybitnych przedstawicieli sześciu kierunków: drogę leczniczą psychoanalizy Freuda zreferował prof. dr H. Meng, psychologii analitycznej Junga — dr K. Binswanger, psychologii losu — L. Szondi, psychologii indywidualnej — dr A. Müller, psychoterapię religijną zreferował A. Maeder, psychoterapię grupową — dr H. von Schroeter.

Odpowiedzieli oni wszyscy na kilka pytań zadanych przez inspiratora książki — prof. dr L. Szondiego: co jest przedmiotem leczenia, co jest punktem wyjściowym przy rozpoczęciu leczenia, jaka jest (i czy jest) specyficzna dla kierunku technika leczenia, jaki jest cel techniki (kiedy nazwiemy pacjenta wyleczonym), w jakich przypadkach metoda jest najskuteczniejsza, w jakich nieskuteczna lub skuteczna najmniej i wreszcie: jakie są podstawowe teorie, na których się omawiany kierunek opiera.

Za dużo miejsca zajęłoby omówienie, choćby najpobieżniejsze, każdego z kierunków, zadowolę się więc jedynie podaniem niektórych cech wspólnych wszystkim prądom: każdy z nich za przedmiot leczenia przyjmuje inne cząstki tej samej osobowości, przy czym wszystkie kierunki uzupełniają się wzajemnie, a w leczeniu dążą do zintegrowania całości albo drogą stopienia wszystkich cząstek, albo uzupełnienia elementów brakujących; oraz — w obu ewentualnościach — do lepszego i pełniejszego wykonywania osobniczych zadań dla dobra społeczności.

SŁ MC

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

ZAGADNIENIE DETERMINIZMU

Pośród szeregu problemów, do których w swym rozwoju zbliżyła się i które postawiła na nowo fizyka współczesna, zagadnienie przyczynowości i determinizmu należy do najważniejszych. Zagadnienie to pojawiło się w całej ostrości na skutek odkrycia zjawisk zachodzących w świecie mikrocząstkowym, zjawisk, które nie dały się zinterpretować w dotychczasowych kategoriach przyczyny i skutku. Fizyka Newtonowska głosiła, że jeśli dany jest stan początkowy jakiegoś określonego procesu, wówczas w sposób jednoznaczny da się przewidzieć jego dalszy przebieg. I chociaż od czasów krytyki Hume'a nie znaleziono zadawalającego wytłumaczenia konieczności zachodzącej między stanem wyjściowym — przyczyną, a następstwem owego stanu — skutkiem, to jednak fakt, iż żadne dotychczasowe doświadczenia nie świadczyły przeciwko owej konieczności, był dostateczną podstawą dla jej powszechnego uznania — przynajmniej w praktyce. Zresztą, nawet Kant, przyjąwszy słuszność krytyki Hume'a, nie podważył konieczności zasady przyczynowości, co więcej, w pewnym sensie utwierdził ją jeszcze, zaliczywszy przyczynowość do absolutnie obowiązujących kategorii intelektu. A Laplace doszedł do wniosku, że gdyby istniała istota, która w dowolnie obranym momencie czasu byłaby w stanie dokładnie poznać i określić zachowanie się wszystkich rzeczy w wszechświecie (ich położenie i prędkość), mogłaby z absolutną dokładnością przewidzieć całą jego przyszłość. Była to ostateczna konsekwencja, jaką dało się wyciągnąć z mechanistyczno-deterministycznego obrazu rzeczywistości materialnej.

Sytuacja zmieniła się gdy odkryto zjawiska mikrokosmosu. Schemat jednoznacznego przewidywania zawiódł: nie jesteśmy w stanie powiedzieć, jak zachowa się cząstka elementarna w jakiejkolwiek chwili

późniejszej od tej, którą przyjęliśmy za wyjściową. A dzieje się tak dlatego, że nie potrafimy spełnić pierwszego warunku wymaganego przez „schemat przewidywania": nie umiemy określić stanu wyjściowego. Sytuację tę sprecyzowało tzw. prawo nieoznaczoności Heisenberga: możemy podać tylko jeden z parametrów, koniecznych do scharakteryzowania początkowego stanu: położenie albo prędkość cząsteczki — nigdy jednego i drugiego zarazem.

Konsekwencje filozoficzne takiego stanu rzeczy groziły radykalną zmianą obrazu świata. Można było dojść do wniosku, że uzyskany w doświadczeniu stan rzeczy nie jest wynikiem niedoskonałości metod naszego poznania, lecz ukazuje adekwatnie rzeczywistość mikrokosmosu taką, jaką jest naprawdę. Znaczy to, że rzeczywistość ta jest „sama w sobie" niezdeterminowana, a zdarzenia w chwili t_1 nie są uwarunkowane zdarzeniami bezpośrednio je wyprzedzającymi, rozgrywającymi się w chwili t_0. Jednym słowem, związek konieczny między przyczyną a skutkiem, potwierdzany wszystkimi dotychczasowymi doświadczeniami dotyczącymi makrokosmosu i leżący u podstaw całej fizyki klasycznej, nie zachodzi w mikrokosmosie. Prawa tu rządzące wyznaczać można tylko pod warunkiem wzięcia pod uwagę ogromnej ilości zjawisk, będą to więc prawa statystyczne, opierające się na rachunku prawdopodobieństwa. Takie właśnie wnioski wyciągnęła tak zwana szkoła Kopenhaska, na której czele stał Niels Bohr i z którą współpracował Werner Heisenberg.

Jednakże, chociaż stanowisko Szkoły Kopenhaskiej uznane jest za klasyczne w kwestii interpretacji zjawisk mikrokosmosu, nie zostało przyjęte przez wszystkich fizyków. Przeciwstawił mu się przede wszystkim Planck, później także fizycy radzieccy, tacy jak W. Fock, D. Błochincew i inni, którzy wskazywali między innymi na subiektywistyczne i idealistyczne konsekwencje interpretacji Bohra, niemożliwe do przyjęcia przez materialistów. Z próbą deterministycznej interpretacji zjawisk mikrokosmosu wystąpił wybitny fizyk francuski L. de Broglie, i choć zarzucił ją, natknąwszy się na trudności, których nie potrafił rozwiązać, w ostatnich latach znów zaproponował nowe koncepcje, zgodne z ideą determinizmu. Nad uogólnieniem prawa przyczynowości, takim, by objęło różne zjawiska mikrofizyczne, pracował w Polsce Czesław Białobrzeski. Wreszcie stosunkowo niedawno, z nową, rewelacyjną koncepcją wystąpił fizyk amerykański, współpracownik de Broglie'a, Dawid Bohm, którego książkę pod tytułem *Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej* świetnie przetłumaczono w roku ubiegłym na język polski [1].

---

[1] Dawid Bohm, *Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*. Tłumaczył z angielskiego Stanisław Rouppert. Słowo wstępne napisał Władysław Krajewski, przedmowę — Louis de Broglie. Warszawa 1961, Książka i Wiedza, s. 286 + 2 nlb, zł 20.

W pięciu rozdziałach pracy: 1. Przyczynowość i przypadek w prawach przyrody, 2. Przyczynowość i przypadek w fizyce klasycznej. Filozofia mechanistyczna, 3. Teoria kwantów, 4. Inne interpretacje teorii kwantów, 5. Ogólniejsze pojęcie prawa przyrody — autor analizuje wyniki współczesnej fizyki, dając ich nową, niezwykle oryginalną interpretację. Koncepcja autora, całościowa i zwarta, przeprowadzona jest konsekwentnie poprzez wszystkie zagadnienia, omawiane kolejno w poszczególnych rozdziałach. Od pierwszego z nich, poświęconego takim zasadniczym sprawom, jak prawo przyrody, związek przyczynowy, przyczyna istotna a czynnik uboczny itp., można się domyślać, w jakim kierunku pójdą rozwiązania proponowane przez autora. Pełne ich przedstawienie dają rozdziały III i IV, w rozdziale V zawarte są wnioski i wielostronne konsekwencje zarysowanego stanowiska.

Nowa propozycja Bohma posiada znaczenie nie tylko dla fizykalnej interpretacji praw mechaniki kwantowej i praw rządzących rzeczywistością materialną w ogóle. Problematyka, której dotyczy, z natury rzeczy wychodzi poza krąg zainteresowań nauk szczegółowych w kierunku ogólnej teorii rzeczywistości, w kierunku filozofii. I to wychodzi podwójnie: zarówno od strony założeń, jak i konsekwencji takich czy innych rozwiązań. Z jednego i drugiego, w odniesieniu do swojej hipotezy, D. Bohm zdaje sobie sprawę. A równocześnie także i w tym aspekcie przeprowadza krytykę rozwiązania szkoły Kopenhaskiej, zarzucając mu trzymanie się założeń mechanicyzmu, pozytywistyczne ograniczenie punktu wyjścia do aktualnych „danych" doświadczenia, idealistyczne konsekwencje, wyrażające się w tezie o istnieniu cząstek elementarnych wtedy tylko, gdy są badane.

Jednak Bohm nie odrzuca bynajmniej dotychczasowej fizykalnej interpretacji mechaniki kwantów. Nie podważa żadnego z praw, które odkryła, z zasadą nieoznaczoności Heisenberga włącznie. Ale ogranicza zakres ich stosowalności: prawa te, oddające wiernie indeterministyczny charakter zjawisk na poziomie kwantowym, nie znajdują już zastosowania na poziomie subkwantowym. W przyjęciu zaś tego właśnie poziomu, a raczej, w założeniu „wielopoziomowości" rzeczywistości fizycznej, kryje się istotne *novum* propozycji Bohma. Poziomy rzeczywistości są jakościowo różne i podlegają różnym prawom. Dlatego właśnie inne są prawa fizyki newtonowskiej, inne mechaniki kwantowej, inne te, które rządzić będą poziomem subkwantowym, jeszcze inne — odnoszące się do ewentualnych niższych poziomów. Jakościowe zróżnicowanie poziomów, to pierwsza cecha rzeczywistości materialnej w interpretacji Bohma. Druga, to względna autonomia owych poziomów. Każdy rządzi się własnymi prawami, żaden nie stanowi jednak układu zamkniętego, lecz oddziaływuje na poziom „wyższy". Toteż coś, co zrazu niezrozumiałe jest na jakimś jednym

poziomie, wytłumaczone być może poprzez odwołanie się do poziomu niższego, warunkującego ten, który właśnie badamy. Zjawiska poziomu kwantowego są w swym poziomie naprawdę niezdeterminowane, przypadkowe, nie można wskazać na powiązania przyczynowe między nimi. Zarówno zasada Heisenberga jak i Schrödingera są prawdziwe; Bohm nadaje im interpretację realistyczną, nie konwencjonalistyczną, upatrującą w nich tylko wygodne schematy myślowe. Ale słuszność i „obowiązywalność" zasady nieoznaczoności na terenie mechaniki kwantowej nie przekreślają przyczynowości i determinizmu w całokształcie rzeczywistości. Cząstka, której zachowanie się nie ma dostatecznej racji na poziomie kwantowym, znajduje ją na poziomie subkwantowym. Tak samo, jak pewne zjawiska „przypadkowe" w makrokosmosie mogą znaleźć swe wytłumaczenie, gdy odwołamy się do mikrokosmosu. Zasada przyczynowości więc zostaje zachowana dla całości świata materialnego: tam, gdzie nie da się wykazać zachodzenia związku przyczynowego w przekroju „poziomym", działa on z pewnością w przekroju „pionowym", wiążąc zjawiska poziomów „niższego" i „wyższego". I to jest trzeci charakterystyczny rys rozwiązania Bohma: racjonalne rozumienie rzeczywistości nie może się obejść bez przyjęcia powszechnego charakteru zależności między zjawiskami, zależności przyczynowych przede wszystkim. „Nigdy dotychczas żadna obserwacja czy doświadczenie naukowe nie zaprzeczyło tej zasadzie, że wszystko pochodzi od innych rzeczy i powoduje powstanie jeszcze innych" (s. 17).

Kryzys, jaki spotkał przyczynowe tłumaczenie przyrody na skutek odkrycia praw mechaniki kwantowej, ma zostać przezwyciężony przez przyjęcie poziomu subkwantowego, od którego z kolei zależne jest zachowanie się mikro-obiektów. Ale: czy ów poziom subkwantowy w ogóle istnieje? Bohm wie, że jego hipoteza nie będzie łatwa do przyjęcia dla wielu fizyków współczesnych, których, wychowanych na mechanistycznej wizji świata, przerażać może jakościowy charakter różnic między poziomami rzeczywistości. A także i to, że hipoteza poziomów nie jest wynikiem odkrycia nowych faktów, lecz tylko nowym ich tłumaczeniem, konkurencyjnym wobec interpretacji „klasycznej", zgodnej z mechanistycznym i pozytywistycznym poglądem większości fizyków.

Ale był przecież czas, kiedy niektórzy fizycy, nawet tak wielcy jak Mach, ze względu na swe filozoficzne (czytaj: pozytywistyczne) uprzedzenia, nie dopuszczali możliwości istnienia atomów — bo nie można ich było zaobserwować. Toteż Bohm ma nadzieję, że przyszłe doświadczenia potwierdzą jego hipotezę. Albowiem: „Ujmując rzecz bardzo ogólnie, historia rozwoju nauki wykazuje, że istnieją dwie drogi postępu w nauce. Pierwsza z nich polega na odkrywaniu nowych faktów, które później doprowadzają do nowych pojęć i teorii, druga

zaś — na tłumaczeniu szerokiego zakresu istniejących faktów przez nowe pojęcia i teorie, które następnie prowadzą do nowego rodzaju doświadczeń i dalej do odkrycia nowych faktów" (s. 172).

Jak przedstawia się filozoficzny aspekt koncepcji Bohma?

Przede wszystkim więc, od strony negatywnej, stanowisko jego jest antymechanistyczne. Mechanicyzm, jako teoria, głosząca iż całą rzeczywistość materialną da się opisać drogą odwołania się do skończonego zbioru czysto ilościowych praw, musi zostać odrzucony wobec nieskończonego zróżnicowania rzeczywistości pod względem jakościowym. Tym samym odpaść musi mechanistyczny pogląd, że prawa, panujące w mikrokosmosie, posiadają wartość absolutną dla całej rzeczywistości i wszystkich jej poziomów.

Koncepcja Bohma suponuje założenia filozoficznego realizmu i pluralizmu. Glosi, że nie tworzymy rzeczywistości w naszych doświadczeniach, lecz tylko odkrywamy ją, w całym nieograniczonym skomplikowaniu jej struktury i różnorodności jej elementów. Rzeczywistość przyrody jest jakościowo nieskończona, toteż nigdy nie dojdziemy do pełnego jej zrozumienia — do prawdy absolutnej, choć ciągle będziemy się do tego zbliżać. Jednym z kroków na tej drodze był także mechanicyzm — zarówno klasyczny, jak i probabilistyczny. Toteż nie zostaje on przekreślony, jeśli ograniczy się do swych poziomów i nie będzie sobie rościł pretensji do wytłumaczenia całokształtu rzeczywistości. Teoria jakościowej nieskończoności obejmuje go jako określony przypadek szczegółowy. Ta ostatnia zresztą też nie jest, być może, ostateczna: „W rzeczy samej wydaje się bardzo prawdopodobne, że w miarę postępu nauki okaże się w końcu, że jakościowa nieskończoność przyrody jest zgodna z jakimś jeszcze ogólniejszym punktem widzenia, który z kolei zachowa jej pozytywne osiągnięcia i który z kolei wyjdzie poza nią, podobnie jak pogląd o jakościowej nieskończoności przyrody wykracza poza mechanicyzm" (s. 229).

Pasjonująca jest wizja świata materialnego, jaką roztacza przed nami Dawid Bohm. Na razie jest ona tylko hipotezą, ale gdyby znalazła potwierdzenia, nabrałaby bezcennej wartości dla realistycznie zorientowanych teorii filozoficznych, nie mogących przecież nie liczyć się z rzeczywistością odkrywaną przez nauki szczegółowe. Ale już teraz, jako alternatywna interpretacja mechaniki kwantowej, napawa nadzieją, że fizyka współczesna, tak bardzo związana jeszcze z pozytywizmem, konwencjonalizmem a nawet idealizmem, nie jest związana z nimi koniecznie — i na zawsze.

Książkę Bohma powinien przeczytać każdy, kto interesuje się problematyką struktury rzeczywistości. I to nie tylko dlatego, by zapoznać się z jeszcze jedną hipotezą, ale i dla wzbogacenia swej aparatury pojęciowej, znakomicie precyzowanej w omawianej książce,

zwłaszcza w jej pierwszym rozdziale. Kończę notatkę o niej ostatnimi zdaniami przedmowy, napisanej przez Louis de Broglie'a: „Trudno mi tutaj omówić szczegółowo gruntową i wspaniałą pracę profesora Bohma. Czytelnik znajdzie w niej piękną i przekonywającą analizę, pouczającą i zmuszającą do myślenia. Uważam, że nikt nie jest lepiej od profesora Bohma przygotowany do napisania takiej książki i że pojawia się ona w jak najbardziej odpowiednim czasie".

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Na pierwszej stronie „Nowej Kultury" typowe zestawienie dwóch fotografii: „Praga przeszłości" — nędzny drewniany baraczek, krzywy płotek, z tyłu jakieś drzewa, i „Praga przyszłości" — słoneczne bloki, szeroka jezdnia, strzyżony trawnik. Daj Boże jak najszybciej upowszechnienia takiej Pragi. Ale przychodzi paskudna myśl do głowy: czy ten barak, pewno przewiewny i zaciekający, może w dodatku zapluskwiony, utrapienie i koszmar dorosłych mieszkańców, nie jest dzisiaj we wspomnieniach dzieci opromieniony aurą czulszą, niż ta, która w przyszłości potrafi towarzyszyć wspomnieniom ze słonecznych bloków? Ileż musiało być tajemniczych przełazów przez owe walące się płotki, ile niespodzianek za tymi drzewami, zwieszającymi liście niemal nad dachem rudery. Tymczasem schludne bloki, gdzie wszystko zostało przewidziane i obmyślane... — Jednym słowem boi się Pan, żeby w Polsce nie zabrakło romantycznych śmietnisk dla naszych Miłusińskich? Nie ma strachu, jeszcze upłynie dużo wody w Wiśle, niestety, zanim całkiem powszechne staną się takie porządki, jak na tej przyszłościowej fotografii.

Tak, ale w ideale do tego zmierzamy. Otóż jak sobie urbaniści wyobrażają w mieście przyszłości ów margines romantycznej niespodzianki, improwizacji, przygody, bez którego życie dziecka traci urok? Tzw. łono natury tu nie wystarczy — dziecku nie tak łatwo będzie wyrwać się na codzień poza miasto. Może łono natury wejdzie do miast, w postaci parków dostatecznie dzikich, żeby móc się w nich bawić w Indian? Powie ktoś, że dzisiejszemu chłopcu romantykę indiańską zastępują marzenia o księżycu i zespołowa praca w warsztatach nad modelami sputników. Wątpię, czy to wystarczy, czy najlepiej nawet zorganizowane zajęcia załatwią sprawę. A jest ona niebłaha, bo wszak warunki życia w nowoczesnym mieście wymagają coraz bardziej precyzyjnej organizacji — i takie perypetie, które w *Chłopcach z placu broni* albo w *Naszym placu* mogły właściwie nikomu z zewnątrz nie zakłócić spokoju, dziś spowodowałyby niesamowite wręcz zahamowania w naoliwionych trybach miejskiej maszynerii.

W dodatku wydaje się, że w miarę wzrostu skali miasta, wzrasta skała brutalności dziecinnych zabaw (które w końcu przestają być zabawami a stają się chuligaństwem): wystarczy zobaczyć niekończące się kanyony nowojorskich ulic żeby pomyśleć, jak łatwo „zabawa w Indian" może się w tych perspektywach przekształcić w krwawe batalie uzbrojonych po zęby gangów. (Oczywiście biorę tu pod uwagę jeden tylko czynnik, pozostawiam na boku kluczową kwestię warunków ekonomiczno-społecznych itd.)

Zwiedzałem pod Bostonem osiedle mieszkaniowe, do którego przekwaterowani być mieli mieszkańcy najgorszych slumsów: warunkiem mieszkania w tym osiedlu były zarobki poniżej pewnej minimalnej granicy. Zbudowały je oszczędnościowo jakieś instytucje społeczne plus miasto plus pomoc federalna. Oszczędnościowo, to znaczy, że na niewielkiej stosunkowo przestrzeni skomasowano dużo bloków jedenastopiętrowych, wśród które wciśnięto jakieś jedno boisko, jedno przedszkole. Mieszkania z lodówkami itd. czekały właśnie na lokatorów, wyglądały schludnie, ale całość robiła wrażenie przygnębiające, tak gęsto stały bloki, tak sobie kradły światło i słońce. — Wielkim naszym zmartwieniem — powiedział mi jeden z budowniczych osiedla — jest to, że *juvenile delinquency*, przestępczość nieletnich, zdaje się wzrastać w takich osiedlach w porównaniu ze slumsami, mimo, że jednak tu mają warunki mieszkaniowe o wiele lepsze, niż tam...

Na szczęście fotografia „Pragi przyszłości" nie przypomina owych jedenastopiętrowych bloków, ale nie przestaje korcić kwestia owego luzu dla dziecinnej romantyki. Z tym większym zaciekawieniem czytam w „The Commonweal" o książce pani Jane Jacobs pt. *The Death and Life of Great American Cities* (wyd. Random House). Energiczna ta dama, uzbrojona w doskonałą dokumentację, z ogromną energią atakuje najsławniejszych współczesnych teoretyków urbanistyki. Nie wymyka się jej ani Le Corbusier ze swą *Cité Radieuse*, ani Lewis Mumford z ideałem *Garden City*, ani Daniel Burnham, ani sir Patrick Geddes... Cóż im zarzuca Jane Jacobs, nazywając złośliwie ich działalność *anti-city planning*? Ich sposób planowania uśmierca najistotniejszą wartość życia miejskiego (powiada autorka): różnorodność, rozmaitość, i wynikający z niej swoisty urok pewnej przypadkowości. Różni ludzie, spełniający różne zadania wedle różnych planów — oto jest miasto. Najistotniejszą jego potrzebą jest „jak najbardziej splątana, jak najgęstsza rozmaitość funkcyj, która zarówno ekonomicznie jak i społecznie powoduje ciągłe wzajemne uzupełnianie się i podtrzymywanie". „Myślę, że źle rozwijające się organizmy miejskie to te właśnie, w których brak jest takiej złożonej pomocy wzajemnej. Nauka planowania miast i sztuka ich budowania w rzeczywistym życiu musi stać się nauką i sztuką katalizowania i podsycania owych ścisłych, w praktyce działających stosunków". Oczywiście te uwagi to nie recepta na jakieś panaceum miejskiej szczęśliwości, ale z pewnością warto się nad nimi zastanowić. Chyba w takim splocie rozmaitości musi znaleźć się także wątek dziecinnej romantyki — przez sam fakt rozmaitości, sam fakt splotu, sam fakt braku strychulca, który wszystko unudnia, usiłując zewnętrzny kształt różnych form życia sprowadzić mechanicznie do jednego mianownika.

*

Jakeśmy już dziabnęli Corbusiera i Mumforda, to jeszcze — z innej beczki — Wilsona. Zapisał się w naszej pamięci jako idealista-marzyciel, zamglonym wzrokiem wybiegający spoza szkieł cwikiera ku przyszłości, ku ONZowi, itd. Pewno coś w tym jest. Ale zupełnie inną stronę Wilsona odsłania prof. R. W. Van Alstyne („International Affairs"). W ciągu całej swej kariery — powiada profesor — Wilson płynął z prądem amerykańskiego szowinizmu. Po wojnie z Hiszpanią (1898), grupa antyimperialistów agitowała w Stanach przeciwko przyłączaniu Filipin. Wilson bynajmniej nie stanął po ich stronie, uznał ten podbój za dar Opatrzności, ponieważ w jego oczach „narodową misją" USA było przekształcić Wschód przy pomocy handlu i religii. Jeśli o Teodorze Roosevelcie mówiło się „człowiek z wielką lagą", to o Wilsonie należałoby powiedzieć „człowiek z pałą" (twierdzi Van Alstyne). Zacisnął kleszcze na Nikaragui (co zaczął robić Taft), posłał piechotę morską na Haiti i do Dominikany, kupił od Danii Wyspy Dziewicze grożąc, że weźmie je siłą. „Pod rządami Wilsona stuletnia tendencja, by z Karaibów zrobić amerykańskie jezioro, doszła do szczytu". Jego interwencja w I Wojnie Światowej opierała się na przekonaniu, że reszta świata tęskni do skopiowania amerykańskiej formy rządów i przyjmie kierownictwo USA, a on sam — Wilson — będzie mesjaszem tego Nowego Porządku. „Było to nowe marzenie o uniwersalnym imperium, niby ograniczone do oddziaływania moralnego, w istocie podparte przewagą, uzyskaną przez Stany w wyniku I wojny". O jakże trudno bywa głowom państw rozróżniać między obowiązkami ich narodu wobec reszty ludzkości (obowiązkami, które wynikają zwykle z pozycji uprzywilejowanej), a jakąś rzekomą misją, która tak często bywa tylko parawanem dla szowinizmu, okazją do gruntowania tej właśnie uprzywilejowanej pozycji własnej.

*

Sławny ongiś doradca Eisenhowera i dyktator Białego Domu, Sherman Adams, napisał pamiętniki (*First Hand Report*, wyd. Hutchinson). Oto jak ukazany w nich obraz Białego Domu opisuje recenzent londyńskiego „Observera": „Jest to zamknięty college ekspertów, absolutnie lojalnych wobec prezydenta. Biega się tam nieustannie między prowizorycznymi biurami, zjada obiady na prędce. Raczej reaguje się na kryzysy, niż panuje nad polityką. Każdy dramat zostaje tu na pozór rozwiązany przez przygotowanie właściwego komunikatu dla prasy..."

*

W tymże „Observerze" zabawna paralela między awansem społecznym *bourgeois* w wieku XIX i robotnika w wieku XX (na marginesie

książki Ferdynanda Zweiga, *The Worker in an Affluent Society*, wyd. Heinemann). „Podobnie, jak wśród klas średnich osiemnastowieczna kawiarnia, klub i wyłącznie «męskie» towarzystwo ustąpiły miejsca dziewiętnastowiecznemu życiu domowemu, tak też dziewiętnastowieczna instytucja robotnicza: piwiarnia, i wyłącznie »kumplowski« styl życia ustępują miejsca w dwudziestym wieku społeczności, żyjącej życiem domowym... Co więcej, podobnie jak »filistyńska« burżuazja Mathew Arnolda (wiktoriańskiego krytyka kultury), tak też »bogacący się« proletariat Zweiga mało się interesują sprawami duchowymi. Czterdzieści procent w ogóle nie czyta książek... Dr Zweig ma nadzieję, że we właściwym czasie — wraz ze wzrostem *prosperity* — nastąpi wzrost standardów kulturalnych. Ale gdzie są dowody, że poziom kulturalny większości grup bogatszych jest istotnie wyższy?"

*

Szary człowiek wyobraża sobie po dziś dzień, że kraje zacofane eksportują produkty rolne, sprzedając je za bezcen i w zamian kupując drogo maszyny oraz produkty tychże. Na tym m. in. polega wyzysk. Jakież jest zdziwienie szarego człowieka, kiedy czyta w „The Economist": „Największym eksporterem rolniczym świata jest także największa potęga przemysłowa, czyli USA. Kraje Wspólnego Rynku zaspokajają w tej chwili 90% swoich potrzeb żywnościowych, a wkrótce mogą okazać się całkiem samowystarczalne lub nawet zacząć eksportować np. ziarno. Główni eksporterzy żywności Commonwealthu — Kanada, Nowa Zelandia, Australia — są wprawdzie krajami tylko częściowo uprzemysłowionymi, ale ich stopa życiowa jest wyższa, niż krajów Europy... Lecz choć metody produkcyjne w gospodarstwach zachodnich rozwijają się skokami, metody sprzedaży stoją w miejscu. Wysoka produkcja jest czasem nie tyle wynikiem wysokiej produkcyjności, ile wysokiej protekcyjności (celnej). Subsydia i protekcyjność jednego kraju wywołują nadwyżki i dumping w innym kraju. Wynika z tego dalsza, jeszcze wyższa protekcyjność. Skutek jest taki, że międzynarodowy handel żywnością zostaje skutecznie zdławiony, a sprawny eksporter nie znajduje żadnej zachęty... Aby bezboleśnie rozwikłać problem pękających stodół i mleczarń Zachodu, należałoby sprawniej posłużyć się nadwyżkami produkcji. Mówi się, że zamiast rzucać je dumpingowo na rynek innych krajów, trzebaby składać je do wspólnej (wspólnie finansowanej) puli i oddawać do dyspozycji rządów tej części ludzkości, która jest nadal głodna (dwie trzecie)..." Drugą stroną medalu jest — jak otworzyć krajom zacofanym rynki eksportowe dla ich pączkujących przemysłów? Bo eksport tropikalnych produktów żywnościowych na pewno im nie wystarczy, zresztą dopiero przy intensywnej uprawie może się opłacić, a intensywna uprawa wymaga solidnego zaplecza przemysłowego.

*

Jeszcze w „The Economist" artykuł o amerykańskich uniwersytetach, pt. „Students Turn Right". Bardzo interesujące i nie bardzo pocieszające. Mówiono mi w USA w roku 1957, żeby nie cieszyć się przedwcześnie dekonfiturą MacCarthyego. „Panie, jakiż on był brzydki... Każdy mógł się naocznie przekonać, patrząc na ekran telewizyjny, że to szwarccharakter. Ale niechby się pojawił jaki przystojniak i dobry mówca telewizyjny, któryby głosił te same bzdury — kto wie, jakieby miał powodzenie?" Lecz inne zjawisko, które mnie uderzyło na uniwersytetach USA, znacznie istotniej (choć też fragmentarycznie) tłumaczy mi, dlaczego „studenci skręcają na prawo". Najbardziej z grubsza biorąc, spotykałem wśród nich dwie postawy: pierwszą określilibym jako liberalną, łagodną lewicowość, zrozumienie dla konieczności reform społecznych, dla pomocy krajom zacofanym itd. Postawa sympatyczna, łatwo Europejczykowi z takimi ludźmi się dogadać, choć speszony bywa ich podejściem do ekonomii czy polityki bardzo teoretycznym, niedostatecznym rozumieniem historii i historycznych różnic między narodami, niedostatecznym rozeznaniem między programami a realizacjami. Postawa druga była skrajnie odmienna: cechowała ją zaciekłość typu trochę maccarthystowskiego, podejrzliwość i w wielu sprawach konserwatyzm, a zarazem swoisty cynizm w podejściu do spraw politycznych, który stwarzał namiastkę realizmu — brakującego niestety tym pierwszym, „liberałom". Na szczęście postawę „konserwatywno-cyniczną" spotykałem nieporównanie rzadziej, niż tę pierwszą, „liberalno-idealistyczną"; zresztą rzadko objawiały się w czystej formie, a zresztą w ogóle występowały tylko wśród studentów dojrzalszych i bardziej aktywnych: znaczna ich większość była raczej w tych sprawach, jak mi się zdaje, bierna. Otóż kiedy czytam, że *students turn right*, myślę ze smutkiem, iż tej młodzieży, której tak bardzo trzeba było realistycznego i uniwersalnego spojrzenia na świat i poczucia zaangażowania się w jego sprawy, prawica musiała dać w postaci uproszczonego cynizmu — złudzenie realizmu, a w postaci szowinizmu — złudzenie „misji"... Ci prawicowi studenci to oczywiście nie jest John Birch Society: wstydziliby się — pisze „Economist" — tak wulgarnych filiacji. Najkrócej reprezentują przekonanie, że w polityce zagranicznej sens ma tylko „pozycja siły", a na wewnątrz przeciwstawiają się kategorycznie wszelkim reformom, które wymagają ingerencji państwa lub nawet ustawodawstwa społecznego: wszystkiemu ma zaradzić swobodna gra niekrępowanej inicjatywy. „W przeciwieństwie do konserwatystów, którzy rozwijają propagandę w wielu najróżniejszych sprawach, studenci lewicowi całą niemal swoją energię poświęcają na demonstrowanie przeciw dyskryminacji rasowej i wojnie atomowej". Oj biedacy, demonstrują, zamiast brać się do lepszego poznania rzeczywistości i jej formowania. W ten sposób najszlachetniejsze ich hasła rozpływają się

w ogólnym poczuciu niemożności, w poczuciu, że bieg spraw świata tego potwierdza postawę prawicy: „Śmierć frajerom!"

*

Do skompromitowania liberalnej lewicy, z całym jej zamiłowaniem do jałowych demonstracji i niechęcią do spojrzenia prawdzie w oczy, mało kto przyczynił się w Europie tak skutecznie, jak Sartre. Może jestem niesprawiedliwy zarówno wobec tej lewicy jak wobec Sartre'a, ale to jest właśnie „przywilija" tych zapisków, że można w nich głośno myśleć, dywagować i zapędzać się w ślepe zaułki. Sartre'a od dawna szczerze nie lubię (i tylko tym się pocieszam, że go to nie martwi), bo niedość, że zawiłym stylem pisze książki tak potwornie grube, że właściwie nie sposób ich przeczytać, ale jeszcze do paroksyzmu doprowadził niebezpieczeństwo, czyhające na każdego Francuza: zamiłowanie do pustego frazesu. Zygmunt Kubiak dawno twierdzi, że Sartre albo powinien zmienić poglądy, albo popełnić samobójstwo, jeśli chce zachować minimum przyzwoitości. Nie można publicznie głosić takiej filozofii, jaką on bez przerwy głosi, i palić sobie spokojnie fajkę. A jakiż z niego jest wspaniały podpisywacz deklaracji, jaki obrońca praw człowieka, który jednym zawijasem pióra tak sam siebie uszlachetnia, tak prześlicznie rozgrzesza, tak się nawet — o zgrozo — naraża (oczywiście na nic groźnego, ale kto wie? zawszeć luby dreszczyk i rośnie mołojecka sława). Dziwnie pomyśleć, że to jest *maître à penser* całej generacji. Sztuka myślenia polega ponoć m. in. na tym, żeby nie tracić z oczu rzeczywistości i nie dać się zapędzić w schematy, w uprzedzenia, w snobizmy. Sartre jest snobem *par excellence*, świat polityczno-społeczny w jego ujęciu jest zawsze czarnobiały, i biada tym, którzy nie są wraz z nim po stronie białej: odjęty im będzie cały intelektualny szyk, cała modność, całe dumne poczucie, jacy oni są postępowi a wszyscy inni zacofani, wstrętni. Z takiej potrosze szkoły myślowej wyszli ci Francuzi. którzy np. w pierwszym gaullistowskim referendum głosowali NIE, lecz zapytywani, co by się stało w razie zwycięstwa owego NIE, odpowiadali — Nie daj Boże, wojna domowa! To czemu głosował pan NIE? Bo mam swoje zasady — rzucał dumnie niejeden głośny intelektualista, z miłym poczuciem bezpieczeństwa, że wprawdzie on dał heroicznie wyraz zasadom, ale TAK na szczęście zwycięży i wojny domowej nie będzie. Ten intelektualny brak poczucia odpowiedzialności, to zadawanie fasonu gębą w końcu zirytowało nie tylko Camusa. Z satysfakcją obserwuję ostatnio w prasie francuskiej ataki na Sartre'a, prowadzone z bardzo różnych pozycji. M. in. zajechał go w „Preuves" 34-letni Georges Suffert, były redaktor naczelny „Témoignage Chrétien", ostatni człowiek, którego by można posądzić o skłonności prawicowe. Suffert zastanawia się, co się stało dzisiaj z francuską lewicą intelek-

tualną, która — mimo, że nieliczna — miała poważny wpływ na losy Francji, poważniejszy, niż ten, jaki wywierają analogiczne formacje w Anglii czy Ameryce.

„Czy Sartre nadal pasjonuje ową słynną lewicę intelektualną, ową garść, która szła za nim we wspaniałej epoce powojennej, pooporowej? Już nie. Niektórzy jeszcze go kartkują, lecz tylko po to, by wzruszyć ramionami. Ta kohorta o płynnych granicach uszła już także szmat drogi. Wczoraj polityka była literaturą a literatura polityką. Sprzeczności rozstrzygało się po premierze, w małym bistro... Krótko mówiąc — rewolucja była zabawą. Dziś przestaliśmy się bawić. Plastik to prawdziwy plastik, spadochroniarze mają prawdziwe pistolety maszynowe, ludzie, którzy padają, to prawdziwe trupy. Bliskość śmierci nadaje powagę sytuacji. Na ruinach demokracji intelektualiści stawiają sobie pytanie, jakim cudem można by znów postawić na nogi zdolną do życia Republikę. Z tą chwilą literatura odchodzi w swoją stronę a polityka zaczyna przypominać politykę... W roku 1961, z perspektywy, Camus wygląda mniej zawieszony w próżni, niż się to ongiś twierdziło: moralista przeczuwał, w jakim świecie się kiedyś znajdziemy, podczas gdy jego adwersarz sprzed lat dziesięciu (Sartre) nadal — niczym Donkiszot — wojuje zapamiętale z kartonowymi dekoracjami".

Suffert widzi trzy główne kierunki ewolucji lewicy intelektualnej z lat 46. Grupa pierwsza, to ludzie, którzy postanowili zostać profesorami *tout court* albo działają w dziedzinie literatury, kina i teatru w taki sposób, że ich zaangażowanie ideologiczne nie znajduje wyrazu w ich dziełach. „Powstała zatem separacja między tematyką polityczną i tematyką literacką. Literatura i kino przestały być zaangażowane. Należałoby cieszyć się z tego w tej mierze, w jakiej by zyskiwała na tym ich jakość; ale czy zyskuje? Są dobre i złe filmy, jest dobra i zła literatura w zaangażowaniu i w niezaangażowaniu; historie miłosne Nowej Fali bywają w końcu nudniejsze niż niektóre filmy «z treścią». W każdym razie ci, co wybrali tę drogę, zaniechali walki. Ich podpis pod tym lub innym manifestem stanowi akt bez istotnego znaczenia, choć zapewne wyraża interesujące skrupuły sumienia. Ale skrupuły nie zatrzymają spadochroniarzy..."

„Grupa druga: ci, których poczucie samotności doprowadzić miało aż do krańca paradoksu. Progresiści w latach 50, dziesięć lat później odnajdują się mniej lub więcej w FLN... Ten typ «dreyfusującego» intelektualisty godzi się zbliżyć do polityki tylko dlatego, że wydaje mu się ona najwyższym wyrazem określonych postulatów moralnych. Taka wizja świata, przeniesiona na konkretną płaszczyznę historyczną, otwiera się z konieczności na jakąś postać manicheizmu. Dla Dullesa świat składał się z dwóch wyraźnie odrębnych stref: strefy dobrych (tzw. obóz wolności) i strefy złych (świat komunistyczny). Dulles przenosił na płaszczyznę świadomości politycznej to, co wpoił weń od dzieciństwa pewien

gatunek protestantyzmu na płaszczyźnie sumienia. Ostatecznie więc świat intelektualny Dullesa był swoiście religijny. Każdy się na to zgodzi — ale pójdźmy dalej: świat Sartre'a jest niemniej religijny. To z grubsza biorąc ten sam świat, tylko z odwróconymi znakami".

Świat Sartre'a i jego pisma „Temps Modernes" — powiada Suffert — także składa się z dobrych i złych. W roku 1950 dobrzy, to proletariat, źli, to burżuazja. Ale po XX Zjeździe kruszą się podstawy tego prymitywnego manicheizmu. Trzeba poszukać nowej granicy między dobrymi i złymi. „Na szczęście szybki wzrost nacjonalizmu w dawnych koloniach Europy pozwoli rozdartym sumieniom na istny transfer psychologiczny, dzięki czemu znowu znajdą się w świecie równie prostym, jak świat hrabiny de Ségur. (Autorka popularnych niegdyś książeczek o grzecznych i niegrzecznych dzieciach.) A przecież eksplozja nacjonalistyczna «trzeciego świata» sama przez się niezbyt się różni od takiejże eksplozji w Europie pod koniec pierwszej połowy XIX wieku. Embrionalne uprzemysłowienie, nędza mas, które pragną większego dobrobytu, próby opracowań teoretycznych ze strony grup intelektualistów — wszystko to razem przechodzi nieuchronnie przez pierwszy etap rewolucji, czyli etap nacjonalistyczny: samo w sobie to całe zjawisko usposabia do liryzmu raczej umiarkowanego... Tymczasem rodzi się nowy manicheizm: dobrzy to niedorozwinięci, to kraje głodu, ściśle te spośród nich, które postanowiły wywalczyć swą godność gwałtem. Źli, to naturalnie wstrętne narody kapitalistyczne — ich klasa robotnicza staje się podejrzana, bo nie chce wiązać swego losu z losem narodów zrewoltowanych... Ten manicheizm ma zresztą skłonności rasowe: Biali — to źli, reszta — dobrzy".

Najciekawsza jest niewątpliwie grupa trzecia intelektualnej lewicy francuskiej. „Trudno opisać jej skład. Wzmocniona została przez byłych komunistów, którzy opuścili szeregi partii w latach 1954—1958, gromadzi też wielu dawnych intelektualistów z lewicy «typ 1946», wreszcie przybyli w jej szeregi przedstawiciele nowej generacji młodych profesorów... Schematycznie rzecz biorąc, mutacja tych wszystkich ludzi odbyła się w trzech dziedzinach. Po pierwsze, zaczynają traktować poważnie fenomen polityczny jako taki, to znaczy po prostu, że nie chcą być nabijani w butelkę". Liczą się z faktami, znają mechanizmy działania organizacji politycznych, „metodycznemu wątpieniu" poddają wszelkie ogólne teorie, zajmują stanowisko pragmatyczne i empiryczne. Po drugie, rozumiejąc ważność działania politycznego, traktują je relatywnie — to znaczy widzą, że nie wiele warte jest oburzone moralizatorstwo bez dostrzegania całego splotu realnych możliwości i niemożliwości, bez konkretnego rozplątywania sprzecznych interesów — rozplątywania ich przez zespoły ludzi, którzy praktycznie podchodzą do określonych zadań. I trzecia — ostatnia — konsekwencja tej mutacji: „Ponieważ intelektualista nie jest już

Sprawiedliwym który głosi Dobro, piętnuje Złych, prorokuje nadejście Nowych Czasów, zatem jest człowiekiem jak wszyscy inni; jego zadanie to pomóc oświetlić aktualne sytuacje i ich zasięg oraz proponować możliwe rozstrzygnięcia bez oszczędzania słuchaczy, ale też bez odcinania się od nich. Jak widać, ta postawa nie jest bynajmniej wygodniejsza od postawy poprzedniej. Być heroldem, który obwieszcza nadejście legionów, uważać się za Kassandrę i przewidywać runięcie miasta, utwierdzać się w swej samotności i olśniewającym językiem przemawiać do tysiąca osób (które zresztą już znają te kassandryczne poglądy), myśląc o tym, jakie miejsce zajmie się kiedyś w podręcznikach historii literatury — to nie łatwe, ale i niezbyt trudne. Stawiać czoło sytuacji przedfaszystowskiej, obmyślać sposoby riposty, nie tracić z oczu całościowej sytuacji świata, który ewoluuje w szalonym tempie, sugerować przymierza nie dając się im nabić w butelkę, wyrażać to wszystko jasno, tak by móc być usłyszanym przez możliwie największą ilość ludzi, to chyba zadanie trudniejsze".

Georges Suffert jest dzisiaj sekretarzem klubu imienia Jean Moulin. Od maja 1958 klub ten gromadzi trzysta z górą osób (urzędników, dziennikarzy, inżynierów, związkowców, profesorów i i.), którzy w kolektywnej pracy chcą szukać odpowiedzi na najbardziej palące pytania współczesności i przemyśliwać od nowa struktury demokracji w dobie cywilizacji przemysłowej. Ostatnio grupa ta wydała w Editions du Seuil (a więc w tym wydawnictwie, z którym afiliowane jest „Esprit") książkę pt. *L'état et le citoyen*: Państwo i obywatel (jako autor książki figuruje właśnie „Club Jean Moulin"). Pierwsza część tej książki daje opis mutacji współczesnego państwa i współczesnego społeczeństwa (zawiera dwa rozdziały: „Nowe odpowiedzialności państwa" oraz „Ku społeczeństwu egalitarnemu"), część druga traktuje o jednostce i obywatelu (*L'individu et le citoyen*), część trzecia nosi tytuł *Le citoyen peut-il reconquérir l'état*? Czy obywatel może ponownie zdobyć państwo? Tu znowu dwa rozdziały: pierwszy o oligarchiach, które trzeba „otworzyć", drugi o prawomocnej (*légitime*) władzy i o prawie do sprzeciwu (*droit de contestation*).

*

Nie należy tracić nadziei ani w ludzi, ani w sprawiedliwość. Niejaki Henry Crouch, lat dwadzieścia sześć, z zawodu włamywacz, właśnie oddawał się był niewdzięcznej swej pracy, gdy zdybał go na gorącym uczynku londyński bobby. Crouch pomknął na dach, za nim bobby, Crouch z dachu na dach, za nim bobby. Niestety oślepiła go gorliwość i wpalantował się w ogromną szybę, którą wziął był za powietrze. Słysząc srogi brzęk, Crouch odwrócił się i z przykrością dostrzegł policjanta, leżącego bez ducha. Wrócił zatem po własnych tropach i stwierdził, że odprysk szkła wbił się w szyję biednego stróża porządku. Wła-

mywacz wyjął odprysk i opatrzył troskliwie swego prześladowcę, po czym zaczekał przy nim, aż nadejdą inni policjanci. 20 stycznia br. sąd — ze względu na gentelmańskie zachowanie się Croucha — postanowił anulować wyrok za włamanie i natychmiast zwolnić zacnego rabusia.

Jacek Woźniakowski

ERRATA

do nru 90, s. 1694, w. 14 od góry:

zamiast: „9 rękopisów jego pióra"
ma być: „9 rękopisów, będących niegdyś własnością Tomasza, a być może częściowo też jego pióra, zupełnie jeszcze nie przebadanych."

do nru 91 str. 81, wiersz 9 od góry:

zamiast: „Tukididesa i Sokratesa"
ma być: „Tukididesa i Isokratesa".

SOMMAIRE

L'HOMME CONTEMPORAIN ET SA VISION DU MONDE

TREŚĆ ZESZYTU

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

